

المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE

المكتبة د-5-و

الرقد 129

مقتاس 185x265

مسطرة 25

أوراق 255



اليوسفي

جهر ست الجزء الثالث من شرح الارشاد لليوسفي رحمه الله

في فعدة من سنة ١٢٤٥ هـ
من نعم الله على عبده
محمد بن عبد الله

حبيب

عبيد

- ٠٠١ . الوجه الثالث من الرد عليهم في انكار الالهية ١٦٢ وصل في نبوة محمد فينبذ على الله عليه وسلم
- ١٦٤ . اعلم ان النسخ ثابته شرعا ١٧٤
- ١٧٤ . فترسك نبأه النسخ الى ١٧٤
- ٠٤٧ . وصل وان كان منظم فليس انما سال في سبيل علمي ووريلي وغيره بالقرينة
- ٠٥٣ . باب الفول في خلق الاعمال والبرهان على ان الله لا يعجز عن شيء ١٧٨
- ١٨٥ . وصل في وجه اعجاز القرآن ١٨٥
- ١٨٩ . وصل في القرآن وجه من الاعجاز سبيل النسخ ١٨٩
- ١٩٠ . للرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يعجز شيء في القرآن ١٩٠
- ١٩١ . باب في السجدة ١٩١
- ٢٠٤ . باب في الاجال ٢٠٤
- ٢٠٨ . باب الرزق ٢٠٨
- ٢١٣ . باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١٣
- ٢١٩ . باب الادلة ٢١٩
- ٢٢٦ . باب من احب الى الله والفرقة المستقيمة ٢٢٦
- ٢٢١ . الروح احسن الخبي ٢٢١
- ٢٢٣ . باب الجنة والنار ٢٢٣
- ٢٢٤ . باب الامم والديار ٢٢٤
- ٢٣٦ . واما الزمان ٢٣٦
- ٢٣٩ . باب في الثواب والعقاب ٢٣٩
- ٢٤٤ . السجدة ٢٤٤
- ٢٤٥ . باب في الامم والديار ٢٤٥
- ٠٨٥ . وصل في السور والظلال والجنم والبيع
- ٠٨٨ . باب الفول في الاستقاعة وحكمها
- ٠٩٠ . وصل في الفول في الحادثة عرض من الاراضي وهي غير باقية عندنا
- ٠٩٢ . وصل في الحادثة في حال حدوثه مفقود بالفتوة القديمة
- ٠٩٤ . وصل في الفول في الحادثة لا تتعلق بالبعد وواحد
- ١٠١ . وصل في شتم على الرد على الغائبين بل تنول
- ١٠٦ . باب في وصف الامم من الانا القوم البساده
- ١١٠ . وصل في ارادة الربانية
- ١٢٠ . باب في التعديل والتجويد ١١٠ وصل في التوقيف على الفورة على الظاهر
- ١٢١ . الفصل في اصلاح والاظهار
- ١٢٧ . باب الفول في الفبريات
- ٠٠٠ . وصل في انكرت البراهمة النبوت
- ١٤٠ . وصل في الفول في الحجرات وقولها
- ١٤٥ . باب في اثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات
- ١٥٢ . باب الوجه الذي تنول منه المعجزة على طرف النبوة عليه السلام
- ١٥٠ . الكفر في اثبات الجن والشياطين

n° 129
ma
OR
(3)

المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE



المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE

كتاب شرح كتاب الاشارة
الاشاعري عن الله عز وجل

ابن مسعود

129 (3) ms - or

السفر الثالث من شرح كتاب الاشارة

الموضح سبيل الرشاد

الامام ابو اسحاق ابراهيم بن

يوسف بن محمد الاودي

تعمد الله برحمته

ابن

انقل ما في هذا الجزء من الجزء الاول

الكتاب هذا الكتاب من كتاب

بالاثر في الفقه



الحمد لله يقول كتاب هذا الكتاب من كتاب

هذا الكتاب من كتاب

بروحه في الما كنز

والعوز بعد الفيل

اعني فيقول الموهوب له

المذكور سنة

بسم الله الرحمن الرحيم
صلی الله علی سیدنا محمد و آله
و آله و سلم
و اما الوجه الثالث من الرد علیهم فی اشتراط المقابله فی
انبعاث الاشعه فهو ان الاشعه قد تقابل البلاد البعیده و الاماكن النائية
ولا يدركها المدرك و ليس لهم فی ذلك الا ان قالوا البعد المفروض تنبذ به الاشعه
ولا يصل اليها البعدها و اذا قالوا ذلك قابلناهم بالكواكب فی افلاكها فاننا
ندركها علی غایة البعد بیننا و طول المسافة البعیده و ليس لهم جواب
عن هذا الا قولهم انها مستغنیة فلاجل تنویرها ربيت علی بعدها و هذا لا
يغنیهم فانهم عولوا علی ان البعد المفروض تنبذ عنده الاشعه و لا تصل و هذا
يستغنی فیهم الجسم المدرك و غير المدرك فان المرءی اذا لم يتصل به الشعاع عندهم
لا يبری و لا يدرك و البعد هو المانع من الاتصال كما يغنی فی ذلك كون المرءی
مستغنی و لا غير مستغنی لان المدرك اذا لم يتصل به الشعاع و البعد لا يمكن
معه وصول الاشعه فالبعد فلا يبری بوجه آخر فانهم تمسكوا بكون المدرك
مستغنی فی اتصال الاشعه فلا يمنع البعد المفروض علی هذا من اتصال الاشعه
بالمدرک و يلزمهم ان يبری ما لم تتصل به الاشعه فان زحل اذا ربي و قد حالت
بین الاشعه و بینها اجرام السموات و الافلاك و ليس لهم ان يقولوا ان الاشعه
تتفقد اجرام السموات و افلاكها و لا يغنیهم كونها مستغنیة فان ذلك ينقض علیهم
ان يمنع البعد المفروض من وصول الاشعه فقولهم بالاستنارة ينقض تمسكهم
بالبعد و تمسكهم بالبرزخ في منع اتصال الاشعه تنقض علیهم التمسك بالاستنارة
ثم لا تخلو الرؤية اما ان كون العين الاشعه او عرضا من الاعراض فان كانت الاشعه
هي الادراك كان في ذلك لو كانت اجسام الشعاع ادراكا لكان كل جوهر ادراكا
لتساوي الاجسام فان انفسها كما سبق بیان ذلك فيما تقدم قبل هذا
وايضا فلو كانت اجسام الشعاع هي الادراكات فمن كان يكون المدرك ولا يحكم
جسم فی حيز و يلزم ان يكون الشعاع هو المدرك و هذا يبطل اشتراط البنية
فی الادراك فان البنية لا تقوم بها الرؤية علی ان يكون الرؤية هي الاشعة المنبعثة
من العين وان قالوا ان الادراك عرض فالعرض لا يحتاج الى اتصال بالمرءی ولا

1

الى انفصال عن المحل وكل ما ذكره من منح الادراك ما يحجب الكيفية يبطل
عليهم اذا قدرنا الادراكات اعماضا فان العرض اذا تعلق بالحجب حاجبة
فان السمع كما يتعلق بما خلف الحجب فكذلك البصر لا تمتنع بالحجب فانما ينص
ما خلف الزجاجه وما في داخلها ولا معنى لقول من يقول لكونه زجاجا فان
هذا تمسك باللفظ ونحن في بيان المعاني فان الزجاجه اصلب من الجدار
واشد تكانفا ولا معنى لتسميتهم اياه شفا فامع تساوي الاجسام في صفات
الانفس ولو ان الادراك يدرك به ما في داخل الزجاج ما قالوا فيه انه
شفاف فكانهم قالوا انما يدرك ما في داخل الزجاجه لانها يرى ما في داخلها
ويدرك فقد علموا الشيء بنفسه وذلك غاية في التناقض ولغو الخطاب وليس
اجزاء الزجاجه خلل من ان تصل الاشعة الى المرء في داخلها وقد شرطوا
اتصال الاشعة وان تستثبت به وهذا لا يتصور فيما داخل الزجاجه وقد
يكون الماء في الزجاجه والذباب في الماء فيبصره المرء في جوف الماء في داخل
الزجاجه وهذا من ابين الاشياء في الرد على اهل الاعتزال وهذه المسئلة
ليست من مذاهب الاسلاميين في شيء فانه لا خلافا في الاسباء ومن حقوق
الله له العباد يبرى ما خلف الحجب الكيفية والرسول عليه السلام قال اني اراكم من
خلفي ولا تخفي علي مكانكم والقول بالاشعة ينقض دين الحنفية وبجو صاحبه
الى الكفر وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتيه الملك بمحضرة الصحابة
وهم لا يرونه والنفية في حق كل واحد منهم سليمة فلم كان ما قالوه من انبعثت
الاشعة وجوب ادراكها اتصال به شجاع العين ما استبد رسول الله عليه
السلام بروية الملائكة دونهم وقد تجوز اهل هذا المذهب على محمد الملائكة والجن
وقالوا لو كانوا موجودين لرايناهم ولا تصل بهم اشعتنا ولذلك من قدم مذهبه
على نظره زال وصل عز سواء السبيل وكذلك يفعل الله بمن حاد عن سنن الحق
ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين **واما قولهم في انعراج**
الاشعة من الاحول وغيره حتى لا يرى المرء على ما هو عليه فيا طلع فان الانعراج
لا يخلو اما ان يكون بسبب او غير سبب فان كان بسبب فما هو والاشباب عندهم

ثلاثة اما خفة او ثقل واعتمادا فالحفيف من الجسم يصعد والقييل من الانحسام
ينزل وما ليس بخفيف ولا ثقل فلا يصعد ولا ينزل الا باجتناب ذلك باعتماد
على تلك الجهة فان كانت الاشعة من الخفيفة وجب ان تصعد ويؤى بها الاعلى
ولا يؤى بها ما سفلى وان كانت الاسعة بقليلة وجب ان ينزل فيؤى بها الاسفل
ولا يؤى بها الاعلى وان كانت لاخفيفة ولا ثقيلة وانما يجاذبها الصفا الثقل
والخفة لم يختص في ذهابها بجهة الا عن اعتماد وقد انكرت الفلاسفة وجود
جسوم لا ثقيلة ولا خفيفة وانما يكون تجاذبها الكفة والثقل وذلك كالعود
الاخضر يكون فيه من الهواء ما يجاذبه الى العلو ويكون فيه من الماء ما يجاذبه
الى الاسفل ونحن نرى بادراكنا الاعلى كالكوكب والاسفل كالارض وميمنة
وسيرة وميمنة ما وجهنا نظرننا ولا تمتنع علينا جهة من الجهات ولو كانت خفيفة ما
ابصرنا الارض ولو كانت ثقيلة ما ابصرنا السماء ولو كانت لاخفيفة ولا ثقيلة
لا حسسنا اعتمادات نعتمد بها على اندفاع الشرايع بمئة او يسيرة فلما لم يحرك
من ذلك كله شئ علم بذلك عدم الاشعة وكذب من ادعاهما على القطع ثم انزعاج
الاحول في حوله انما هو على عادة اجواها الله تعالى وهي انه سبحانه قد رانا لا نرى
الا ما قابل انسان العين واذا الغوج انسان العين الى جهة فلا يرى الا اليها
فاذا جعل الله سبحانه انساني عيني الاحول مختلف في الجهات في نظرها ثم ابصر احد
اعين في جهتين فتوهمه اتين لما جرى من اختلاف جهتي انساني العينين في
المقابلة وحملوا روية الانسان نفسه اذا نظرت في المرات الصقيلة على ان الاشعة
اذا انبعثت واتصلت بالمرأة فلم تجد فيها تضرسا فبقوة اندفاعها انعكست
فاتصلت بروجه المرءى وبما اتصلت به بعده فلما يرى نفسه وهذا باطل وافتل
ما يلزم منه ان الانسان اذا ابصر امرأة على البعد فانه يبصرها ولا يرى نفسه
عند ذلك فلو ان الروية على اصلهم تنسبت بالمرأة ما ابصرها وهذا يبطل قولهم
بان الصقيل لا تنسب به الاشعة ولو كان ذلك ما ادركت المرأة على البعد من غير
انعكاس واذا نظرت الناطق في المرأة الصقيلة ثم ادرك نفسه فاذا حرك منه تحرك
السمان تدرك في نفس المرأة وهذا هو الدليل على ان الله مخلوق له ادراك لنفسه

وما مقابلة له لنفسه فان الشيء لا يقابل نفسه وهذا يبطل عليهم معنى المقابلة
في حكم الادراك ثم يقول لهم اذا ابصر المرأة الصقيلة فان المدرك يدركها
وما خلفها وما حولها فما الذي ينعكس من الاشعة فان قالوا ينعكس من
الاشعة ما قابل المرأة ولم يتشبه به قيل لهم فلا يجعلوا التشبث اصلا للكون
المدرك مدركا فان المرأة قد ادركها المدرك ولم تتشبهت برؤية بها على اصولكم
اذ لو تشبثت بها لما انعكست الى الراى ثم كيف انفصلت الاشعة فذهب
بعضها خلف المرأة وانعكس بعضها الى الراى وتجاوزته الى ما خلفه وهذا
يؤدي بتقطع الشعاع وانحرافه الى جهات شتى وقد يرى الراى نفسه فيرى
وجهه وبقائه في مرة واحدة وذلك بان يجعل امامه امرأة كبيرة وخلفه اخرى
مقلها ثم ينظر في الشيء امامه من غير ان يحول بصره بين المرأتين ويكون ذلك في
نور الشمس فيبصر المرأة التي امامه ويبصر فيها نفسه ويبصر المرأة الثانية
وبصر في الثانية ففاه الذي يتصور له فيها فيكون قد خلق الله له ادراكات
يدرك بها المرأتين ووجهه وبقائه في مرة واحدة فهذا كله دليل على ان المقابلة
لا تستلزم في الادراك ومن الزم نفسه اعتقاد المقابلة عند الرؤية للمرءى
جوزه ذلك الى انكار رؤية الله تعالى خلقه والى انكار رؤية المؤمنين ربه في الدار
الآخرة من حيث لا يجوز عليه المقابلة ولا معتزلة في ذلك خبط سئذ كره بعد
هذا ان نشأ الله تعالى وكل ما ذكرناه احدا كان الادلة ومقدمات جواز رؤية
الله تعالى ولا يستقيم ذلك لمن سلك ما ذكرناه من اتصال اشعة بالمرءى وامتناعها
على البعيد المفروط البعد والقريب المفروط القرب كالا حبان اذ لا تتبع الاشعة
من اجل القرب كما تنبذ لاجل البعد المفروط وبالله التوفيق **فان قيل**
الى ما اذا تردون ذلك في النفي والاثبات حتى يصح ادراك مدرك ومنع ادراك قلنا
قد اثبتنا بقضية العقل بالسبب والمقاسم ان المدرك انما هو مدرك بادراك
يقوم به ثم الادراكات من قبيل المتعلقات وتعلق كل ادراك بمتعلقة من صفة
نفسه لا يتعلق بغيره وهذا حكم الصفات الحادثة في تعلقها وقد بينا ما يتعلق
بنفسه من صفات الحوادث وما لا يتعلق بنفسه في فصل من فصول مقدمات هذا

المجموع وإذا كان ذلك فان الله عوايد اجراها في خلقه نفيًا وإثباتًا ومن انكر
ارتباط المعنويات في صنع الله تعالى فان ذلك يجره الى انكار خوارقها ويجوز
سياق ذلك الى انكار معجزات الانبياء عليهم السلام وما انكروا خرق العوايد الا
المألوفة اهل الكفر حيث جعلوا كل شئ يتبع طبعها وتولدوا واجبا وحملوا خارق
العادة على سحر او خاصية الى غير ذلك من افتراءهم على الله ورسوله ولم يمكن المعجزات
حمل المعجزات على السحر فانهم تشتتوا بالظن والافتراء لا يستدلوا بفيلهم ذلك الى ان
ما ظهر على ايدي الانبياء عليهم السلام ليس من قبيل السحر وانما هو من افعال الله
سبحانه وقد انكر اكثر الفلاسفة السحر ولم يقولوا بشئ منه ورده الى حيل ومكرات
واقربا السحر بعض الفلاسفة وجعلوه افعالا للكواكب وتاثيرا لها وسياتي الرد
على من انكر السحر ذبا به ان شأ الله تعالى واذا لم يكن بد من ارتباط العوايد وقوعا
واوجوبا فانها تكون ارتباطا بوجود حادث عند موجود وتكون ارتباطا معدوم
معدوم وتكون ارتباطا موجود بمعدوم وتكون ارتباطا معدوم بموجود فاما ارتباط
موجود بموجود في حكم الاحتياج فمثاله ارتباط الشبع بالاكل والربو بالشرب والسكن
يشرب الخمر الى غير ذلك من هذا القبيل واما ارتباط معدوم بمعدوم فمثاله ارتباط
عدم الشبع بعدم الاكل وارتباط عدم الاحراق بعدم التقرب من النار واما ارتباط
موجود بمعدوم فمثاله ارتباط عدم الرؤية بوجود الكايل بين الراي والمروي والعكس
وفجد جعل الله في حكم ادراك الرؤية ثماني عوايد فمنها كون الرؤية في عين يد من
غيره من اجزاء البدن واما كنهه وقد بينا انه لا شرط للادراك في وجوده الا محله
وحياة قائمة بمحله فحسب ومن عوايد الله في حق الادراك بالعين ستة مخصوصة
الشكل بطبقات واللوان على هيئته اذ قد بينا ان ذلك لا يتصور اشتراطه في حق
الادراك اذ لا يؤثر جوهر في صفة جوهر ولا في ذاته ومن ذلك المقابلة وقد بينت
ان ذلك ليس شرطا معقولا فيها وانما هو من جريان العادة في حكم الله سبحانه فان
المقابلة تكون جهة من الجهتين والادراك عرض لا تنص منه المواجهة فلا يكون واجبة
غيره شرطا فيه وان كان محلا له ومن عوايد ان يكون المروي جوهر اولونا او كونا
او شكلا على خلاف بين المحققين في بعض ذلك منذ كره ان شأ الله تعالى ومن

عوايده ان يكون متوسطا لا غاية في القرب ولا في البعد الا ان يكون مستقيما ان
ظلمة فانه اذا كان مستقيما يرى على بعده واذا كان ظلمة يرى على غاية القرب
فان من المتيقن اجفانه ابصر ظلمة اجفانه في داخلها واخسر ظلمة في داخلها حتى ان
الاعما يفرق بين الظلمة وانتقاد المصباح بما يجده الله له من ادراك الظلمة
التي في داخل اجفانه وما يخلق له من اشراق في داخل اجفانه ومن عوايد
الادراك بالابصار ولا يكون المرء خلف جدار ولا ثوب ولا جسم كثيف وليس ذلك
مانعا عقليا فانه اذا اتخرقت العادة يرى ما خلف الحجب وان تكاثفت ومن
العوايد في ذلك ان يكون المرء مؤثلقا ولا يكون جوهر فردا وقد وافقت
المعزلة على ذلك فقالوا اذا اتصل الشعاع بجسم انما يحصر كل جوهر منه جزء
واحد من اجزاء الشعاع ولكن لا يجوز رؤيته الا بان يتصل بالتي تليها اجزاء
اخر من اجزاء الشعاع وهذا مما شرطوه وليس بشرط بل هو محض تحكم وما
جزء به العادة حكم الادراك انه اذا رعى جسم كثيف على بعد فلا ترا تفاصيله
كما ضربنا مثله في الراي يرى الجبل المنيف ولا يرى كل ما فيه من تفاصيل الوان
اجباره ونوار استجاره وقد اعتقد الرد على اهل الاشعة بهذه المسئلة بانه اذا
اتصل الشعاع بالجبل فقد اتصل بجميع تفاصيله فما بالهالم يراها الراي عند
اتصال الاشعة بها وكل ذلك مما جرت به عادة الله واليه الاستشارة بقوله تعالى سئنه
الله التي قد خلقت في عباده مثل قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سئنه
الله التي قد خلقت في عباده اي ان عادة الله سبحانه قد مضت في عباده ان الكافر
اذا بلغه كفره الى معاينة العدل على الكفر لم ينفعه ايمانه واستثنى الله تعالى قوم
يوشن بقوله فلولا كانت قرية امننت فنفعوا ايمانها ولولا هئنا نافية فانها تكون
تخصيضا وتكون مانعة لفعل لاجل عيونه وتكون نافية مثل قوله تعالى فلولا كان
من القرون من قبلكم اولوا بيقية يهتدون عن الفساد في الارض الا قليلا من اجنبنا
منهم ومعناه وما كان من القرون من قبلكم الوا بيقية يهتدون عن الفساد في الارض
الا قليلا ومعنى واستثنينا قليلا من اجنبنا منهم وقيل هم قوم يوشن ويحتمل
غيرهم من معلومات الله سبحانه وتعالى ثم قال في الاية المتقدمة الا قوم يوشن

لما انكشفنا عنهم عذاب الخزي الالية فمعنى السنة التي اخبر الله سبحانه
انها خلقت في عباده فان ذلك لا يرجع معناه الى السنة التي وقع التعبد بها فان
ذلك انما يقع في باب الكسب وهذه الايات انما توجد في مواضع الاهلاك والقهر
ومن ذلك قد خلقت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان
عاقبة المكذبين اي قد جرت عوايد الله في اهلاك الكفرة العتدة من خلقه
ثم خص على الاعتبار بذلك بقوله فسيروا في الارض اي قد ظهر آثار الهلاك من
تهديم بلادهم واخلاء منازلهم وتعطيل معاهدهم قتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا
قتلك مساكنهم تسكن من بعدهم الا قليلا وكننا نحن الوارثين والله سبحانه
اربعة احكام في عباده جارية فمنها حكم اقداره الجارية على وفق اختياره ومنها
احكام التكليف من اجراء الاحكام الشرعية على الافعال المخصوصة والاستخاص
المخصوصة ومنها احكام الله الجارية في العادات المستمرة ولا مطمح في اخراقها
الا لستم اشياء اما للملازمة او للشيطانية او للساحرية او للنبوة او للولاية
او من زمان الموت الى ما بعد ذلك من امور الآخرة وقال اهل الاشارة ان فيها
حكيم لله تعالى حكم بهدئ وحكم بصفالة فحكم الهدئ فيها ان يبينها صدق
الانبياء عليهم السلام عند توفوف شروط المعجزة الظاهرة على ايديهم عليهم السلام
وحكم الاضلال فيها ان يعتقد الجاهل ان بعض الاشياء يفعل في البعض فيكون
قد اشرك بالله وهو لا يشعر وبعض يفضل بعضا في درجات الشرك في هذه
المسئلة كما قد ذكرنا ذلك في باب تقاسيم الاحكام الشرعية والعقلية والعادية في
مقدمات هذا الكتاب حيث ذكرنا قوله عليه السلام مجرا عن ربه حيث يقول اصبح
من عبادي مؤمن وكافر الحديث فاذا انكم منكر ربك العوايد فقد انكرا خراقها
وذلك يخرج عن الايمان بالرسول عليهم السلام والمعتزلة يومنون بظهور
المعجزات وان عاقبتهم عن الاستدلال بها على صدق المتكلمين بها عوايد مؤمنين
الفاسدة مثل انكار الكلام النفسي ومثل اضافته الفعل الى العبد في اكثر الافعال
وقد تكون المعجزة من قبيل مقدورات المبتدئين وسنذكر ذلك كله في باب اثبات
المعجزات وتمييزها عن السحر والكرامات ان شاء الله عز وجل فنقول لهم انكاركم

ان يكون كل ما ذكرتموه في حق الادراك مما ارتبط ارتباطا معتادا ولو شاء الله
 لم يترك العادة فزنى كل ما منعتم رؤيته من القرب والبعد المفروضين في القرب
 والبعد وما خلف الحجب الكثيرة الى غير ذلك مما منعتموه فاما ان تمنعوا
 من ذلك عقلا او تمنعوه شرعا او تمنعوه عادة فان ادعيت امتناعه عقلا
 فالعقل بالنسبة له مرتبتان احدهما الضرورة والرتبة الثانية الاستد
 وشاهدها الضرورة ايضا فان كل نظر لا يوصل الى القطع بالضرورة بصحة
 فالمرتب اسرع اليه من العلم الحق وهم ان ادعوا في ذلك ضرورة كانوا متصفين
 بالمباهلة وكيف يسوغ لهم شيء مع مخالفة العقلاء الذين قد ارتبوا على اعداد
 القوائم وهم لا يحصون كثرة ثم المعارضة بضد ما ادعوه لا يسلّمون منها واذ يقولوا
 بذلك لم يدفعوا الا بما تدفع به دعواهم حتى يرجعوا الى الحق ويخطوا عن دعوى
 الضرورة وان تمسكوا به عند ما ادعوه بدليل يثبته نظر صحيح في العلم بكونه
 دليلا لما ينهون به ذلك حتى يوردوه او يقطعوا فيسقط احتجاجهم به وان ادعوا
 في ذلك دليلا شرعيا قبل لهم الشرع مستندة كلام الله سبحانه والافعال الواردة
 عن رسوله عليه السلام وهي تنقسم الى اخبار احاد واخبار ثواتر فاما الاخبار الاحاد
 فلا تجب علما فلا تمسك بها في القطعيات ومع انها لا تجب علما فهي متعومة في حق
 مسلمكم هذه واما الاخبار الثواتر الواردة عن الشارع عليه السلام فلا يسبل لكم الى
 ادعاء شيء منها في ما ادعيت منعه وان اسندتم ما ادعيتوه نفيًا وانما الى استمراء
 العادة فاذا كان كذلك يجوزوا المخالفات حتى يرى البعيد المفروض البعد والقرب
 المفروض القرب وما وراء الحجب ونزى الروايع والطعوم وسائر الاعراض وهذا مما
 لا يقولون به لانهم اسندوا ما ادعوه في ذلك الى انبعاث اشعة من العين وجعلوا
 انبعاثها واجبا مع سلامة بنية العين وجعلوا ما اتصلت به واجبا الروية لا بما لاق
 فلا يستقيم لهم التمسك بالاعتقاد فيما ادعوا وجوبه ولو ادعوا ذلك وسلم لهم دعوا
 لم ينزكروا ما ادعوه فما من رابط ادعوا وجوبه الا وهو قد انتقض عليهم فاما البعد
 المفروض فمنتقض بالكوكب كما ذكرناه واما القرب المفروض فمنتقض بالظلمة المدركة
 في داخل الاجفان كما اشرفنا اليه واما رؤية ما خلف الحجب فمنتقض بداخل الزجاج

كما تقدم بيانه فانها لا انصداع فيها حتى يتخلص الى داخلها اجسام السماع
واما ما شرطوه من المقابلة فمنسحق بروية الناظر في المראה نفسه وهي لا
تقابله وقد يرى لون الهواء مع المنع من رؤية جسم الهواء وهذا غير بعيد
وقد ذكرنا امتدادا بواسطه رحمه الله ان الهوى ترى الوانه ولا يرى هوى نفسه
وان الماء يوى ولا ترى الوانه واذا ريت الوان الهواء استدل بذلك على وجود
اجرامه واجسامه اذ يستحيل حلول لون في محل وقد استدل القاضي رحمه
الله على وجود اجسام الهواء باضواءه عند القزح بان يضرب على الهواء نقضيب
فيسمع لذلك الضرب صوت كسابر الاجسام عند قزحها وقال ابو الحسن الاشعري
يستدل على نبوت اجسام الهواء بتحركه وسكونه وسابرا كونه فانه اذا تحرك فهو
الريح واذا سكن سمي هواء واذا رقت تحركه سمي نسيم وكذلك اختلفوا في لون الماء
فذهب بعضهم الى انه اسود واخبره بكثرة في حذره فانه يظهر فيه السواد وقال
ابو حامد رحمه الله ان الله تعالى يعيد لونه الى لون ما حل فيه فاذا حل في انا ابيض
اعاد الله لونه بياضا واذا حل في انا احمر اعاد الله تعالى لونه حمرة الى غير ذلك
من سائر الالوان وقال القاضي رحمه الله ان الماء ابيض واستدل به في جموده
وانه اذا اجمد ظهر فيه البياض وهذا ليس بقاطع فان الله تعالى قد اجري العوايد
بان اشياء تكون في ذواتها على لون واذا اجمدت تبدل لونها وذلك كالشمع المذاب
فانه اصفر ثم اذا اجمد صار ابيض ولعل الماء هذا حكمه في مجرى العادة فلا يكون
ابيضاضه عند اجمد دليلا على ان لونه البياض عند الانحلال فاذا عورضا بما
يوافقون على انه من جريان العوايد لم يرجعوا الا الى استبعاد محض وهو ضعف
الخطابة فان مراتبها ما يوافق اللسان في تجاوز اهله وبعض الناس يفضل بعضهم
في ذلك في الخطابة باللغات السهلة المستعملة التي لا تعبير فيها ولا تطويل بل
ينجم على المعنى المقصود ثم بعد ذلك تكون الخطابة بما يثبت به المعنى في العقل واعلاه
رتبة درجة العقل في ضرورته فمن امكنه ان يسند ما يريد بيانه الى الضرورة كان
اخصر واقل معاندة من الختم مع قصد الانصاف وان لم يمكن ان يوصل خصمه الى ما
يريد بيانه بالضرورة زاد استدلالا يقرب من الضرورة بدرجة او درجتين وما وجد

الى القرب من الضرورة سبيلا فلا يورد ما بعد عنها واذا فقد ما يقود به
 الضرورة اشغل بال السبب والتقسيم على احسن نظام في ذلك وهذا
 هو الذي يعسر على المتكلمين ايرادة وصعب على اكثر مخاطبين تحصيله
 لان من شرطه ان يضبط كل ركن ليمنى عليه ما بعده فان عقل عن شئ من
 الاركان لم يتصور منه البناء عليه واختلا الاستدلال والختم اذا عسر عليه
 الفهم مراد غايات احدها ان يرجع الى اللفظ في احتمال مجازه وحقيقته فيشتبه
 بالبحث عن ذلك دون الاشتغال بالمعنى المقصود واما ان يخرج من مخاطبه
 من معقول الى مشروع او من مشروع الى معقول وهذا عيب الانتقال عن
 المسله التي نتكلم فيها وهو يجب قطع الكلام عن صاحبته حتى يعود الى ما
 كان الكلام فيه **او** منها التفتيش وهو ان يقول الفاس اذا اكفار
 او فلم تعلم الصحابة هذا الذي تعلمه انت ومن ذلك الاستبعاد وهو
 اضعف الخطابة في مجاورة الختم وهو ان يقول كيف يكون هذا وان يكون
 هذا من غير زيادة وليس للمعتزلة اذا ائتمروا ان يرا البعيدا وما خلف
 الحجب الا هذا الاستبعاد فيقولون كيف يرى ما خلف الحجب فانهم يريدون
 الى ضمائهم فلا يتخيل لهم كيفية ذلك حتى ينظر احدهم ان الميت اذا ابصر
 الملك عند قبض روحه ان السقف ينفخ له ليروا هذا من انت وجود
 المليك منهم واذا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال اريت
 الجنة في عرض هذا الكايط توهم ان الكايط الذي امامه انقلب وتفرقت اجزائه
 حتى ابصر ولو كان كذلك لابصره الفاس الذين كانوا معه على مذهب اهل
 الاعتزال فانهم ذروا بصا برسليمه البنية ويجب انبعاث اشعة من هذا سبيله
 فما لم يرجع في مثل هذه الاحاديث الواردة التي تخالف ما ذهبوا اليه الا
 الكذيب لروايتها وهم الانبعاث الذين انهموا اليها احكام شريعتنا عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم او يتناولون الخبر بتأويل يخرجهم عن ظاهره مثل ان
 يقولوا علمت بالجنة واننا في مقابلة هذا الكايط ولا فائدة على هذا في ذكر
 الكايط فانه عليه السلام كان عالما بالجنة قبل كونه في ذلك الموضع في ذلك

الوقت سبباً وهم قد انكروا خلق الجنة والنار الا في يوم القيامة وسفروا عليهم
في ذلك ونبيين انهما مخلوقتان مُعدّتان للتقويم والتعذيب فلا يتصور منهم
ان يفهموا معنى قوله عليه السلام اريت الجنة في عرض هذا الكايط من وجهين
احدهما ان الجنة اذ ذاك والان منعدمة وانما توجد يوم القيامة عند ميسر
الحاجة اليها والرؤية لا يدرك بها الا الموجود فلا يصح على قوا عدهم الفاسدة
ان تدرك الجنة اليوم والرجح الثاني في امتناع تصديق هذا الحديث عليهم
هو انهم شرطوا اتصال الشعاع بالمرءى والكايط خايل للشعاع بينه وبين
المرءى فلا يصح تصديقهم لهذا الحديث وامثاله اوليك الذين طبع الله على
قلوبهم وابصروا اوهامهم فان قالوا قد ورد في الحديث عن رسول الله عليه
السلام انه قال اريت عمر وبن يحيى بحرق قصبة في النار واطلعت على النار
فرايت اكثر اهلها النساء الى غير ذلك من الاحاديث الواردة عنه عليه السلام
في مثل هذا وقد انعقد الاجماع منا ومنكم على ان الجنة والنار لا يدخلها احد
للتقويم والتعذيب الا بعد تصوم عمر الدنيا والفراع من احوال يوم القيامة وبعد
صحة العرض على الله سبحانه فعلى ما تحملن هذه الاحاديث يتجه لنا ان نحمل
قوله اريت الجنة في عرض هذا الكايط قلنا ما قوله عليه السلام اريت
عمر وبن يحيى بحرق قصبة في النار فيحمل على وجهين كلاهما باطل عندنا وممتنع
عندكم احدهما ان يكون ذلك من الرؤية على التحقيق بالبصر فيكون الباري
تعالى قد خلق لرسوله عليه السلام رؤية ادرك بها عمر وبن يحيى بحرق قصبة في النار
ويكون المراد بالنار في هذا الحديث غير النار التي يحترق فيها الكفار يوم القيامة
مثل قوله تعالى انما ياكلون في بطونهم نارا ومثل قوله تعالى قتل اصحاب الاخدود
النار اذا الوقود والمعنى بها النار التي كانت تعبد من دون الله وكانوا يفتنون
المومنين على الكفر ويطرونهم فيها وعلى ذلك حمل عذاب الكفار في مدة البرزخ
بنار ليست جهنم وهذا التاويل ممتنع على سائر المعتزلة مع مصيرهم الى انما
وراء الحجب لا يدرك والثاني من التاويل في هذا الحديث ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم خلق الله له علما بان عمر وبن يحيى بحرق قصبة في النار في وقت ذلك

وتكون النار في هذا الحديث هي التي يحشرو الناس اليها يوم القيامة ثم يكون معنى
الحديث ان الله سبحانه وتعالى اخذ له غصنا من النار بحرقه فيه او كون
ذلك ما يؤل اليه امره في الآخرة وقال عليه السلام فانه اول من سبقت السابغة
ووصل الوصلة وبحر الحيرة وحتم الحامي وقد اختلف اهل العلم في تاويل
هذا الحديث وهو مبني على ان اهل الجاهلية مكلفون ام غير مكلفين فذهب
طائفة من اهل العلم الى انهم غير مطالبين بشيء مما كانوا يأتون ويذرون
ومن على هولا منزلة القاضي ابو ثور الباقلاني رضي الله عنه ورحمه اختلفوا
في ذلك بايهم من كتاب الله سبحانه : احدهما قوله سبحانه وتعالى وما كنا
معديين حتى نبعث رسولا : والثانية قوله تعالى لرسوله لتتذرقوا ما انذر
اباؤهم وهذه الآية محتملة في مورد هان يكون ما انذر اباؤهم بمعنى الذي
انذر اباؤهم ويحتمل ان يكون ما نافية ويكون معناه لتتذرقوا ما الذي انذر
اباؤهم فلا يكون مع هذا الاحتمال في الآية دليل على سقوط التكليف والمطالبة
عنهم : واعتضدوا فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى لتتذرقوا ما انذرهم من نذير
من قبلك وهذه الآية رفعت الاشكال فان اذا كانت نافية ودخل عليها من
التي هي للتعريض تحقق النفي من غير ريب : قالوا وبعث رسول الله صلى الله
عليه وسلم لتعرض فثبت ان العرب كانوا قبله غير مخاطبين بشرع ولا مطلون
بشيء وامر فاعترض على هولا بقضية العموم في بعثه عليه السلام فان الله
تعالى بعثه لينذر جميع اهل الارض عربها وعجمها ولا خلافي ان بني اسرائيل
كانوا مكلفين بكتابتهم مخاطبين بشرايعهم فبطل احتجاجهم بالآية وان خصصوها
بالعرب فنقول لهم ان الله قد ارسل اسما عيلا عليه السلام الى جوفهم وخطان
وهم من العرب قال الله تعالى واذكروني الكتاب اسما عيلا انه كان صادقا الوعد وكان
رسولا نبيا فان تمسكوا بقوله تعالى وانذر عشيرتلك الاقربين وعشيرته ينفق
هاشم بن عبد مناف قبل لهم يقضي على هذا قوله تعالى وما ارسلناك الا
كاية للناس بشيرا ونذيرا ويكون معنى الآية ان ينفق بالندارة بعشيرته
الاقربين ولذلك انتدب رسول الله صلى الله عليه وسلم لما امر به فجمع اعمامه

وعشرته وانذرهم ودعاهم الى دين الله والى ما بعث به من دين الحق وذهبت
طايعه الى ان العرب من حرم منهم او حلل بوايه وجعل سايبة ووصيلة وخميرة
وحاما فان الله يوله ما تولى ويغذيه على تحكيمه وافتياته بوايه ومن يتذكر منهم
فلا شئ عليه والى هذا الغرض ما لا استنا ذا ابوبكر بن فورك رحمه الله
وذهبت طايعه الى ان من تحكم وحرم وحلل ونصب الالهة مع من عبد ها كفار
بالله سبحانه مخلدون في النار لقوله تعالى اذكروا ما تعبدون من دون الله مذهب
جهنم انتم لها واردون الى قوله وكل فيها خالدون ولقوله تعالى سيجزىهم بما كانوا
يقتربون سيجزىهم وصفهم انه حكيم عليم واما من يعظم طاعتنا ولا حرم شئنا
ولا حلل بل بقي منتظرا من عا وهداية فلا شئ عليه عند هؤلاء وقالت طايعه
من لم يعرف ما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله تعالى منهم فقد اشرك وما كان من فروع
الشرعية فانهم كانوا لا يطلبون بمقتضاها ولا يكلفون بالالتيان بها لعدم بيان
احكامها وافترق اصحاب هذه المقالة على فرقتين فمنهم من اوجب عليهم ذلك
بمجرد العقل من غير رسالة وهم المعتزلة من حيث قالوا ان العلم بالله والافتكر
لله والنظر في مخلوقات الله والصدق في الحديث والانصاف وترك الظلم فرض
بمجرد العقول لا يحتاج في ذلك الى رسالة رسول يبينه واضطررت اراوهم في
الفروع واحكامها قبل ورود الشروع فقالت طايعه كانت كلها على حكم التحريم
وقالوا ما من شئ منها الا ويمكن ان يكون تركا لواجب حسن من صفة نفسه وذهب
آخرون الى حملها على الوجوب وقالوا كل فعل ممكن ان تقدر عليه العبد لا يخلو في
نفسه اما ان يكون طاعة فيجب حتى يدل الدليل على الندبية فيه واما ان يكون
تركا لحرام وذهبت فرقة الى ان الافعال قبل ورود الشريعة كانت على الاباحية
وهذه كلها تخليطات في هذا الباب والحق ان الحكم انما يستفاد من قول الله
تعالى وتوابعه من الحديث والسنة واجماع الامة فاما من ذهب منهم الى حمل الافعال
كلها على التحريم فيلزمون الاضداد التي لا تجتمع فيقال كيف يجب ما لا يتصور
وقوعه من غير تبين اوقاتها والتكليف بما لا طاقه للعبد عليه متمنع منا ومنهم
غير ان امتناعه عند المعتزلة عقلا وامتناع تكليف ما لا يطاق عند اهل السنة

اجماعا ولو كلف الله عباده به لكان علامة على العقاب واما القائلون بالوجوب
في كل عمل من الاعمال قبل ورود الشرع فيلزمون ان يكلف العبد بما لا طاقه له
به كاصحاب المحظور والتحريم بان يقال اذا وجب القيام والقعود وفي امتثال
الواحد ترك للآخر ويقال لهم التحريم ابدانكم وانتم ملك لله من غير اذنه
حرام وانتم تقتضون بذلك في قصبات العقول فتجوزون بتحريم التصرف في ملك
بغير اذنه فكيف يقدم العبد على فعل هو تصرف في ملك الله تعالى قبل ان
يأذن الله تعالى فيه واما اصحاب الاباحة فان عنوانها ان الافعال يستوى
فعلها وتركها لعدم الامر والنهي فذلك هو الحق في هذا الباب وان ارادوا ان
الاباحة حكم من الله بوساطة العقول فلا يسيل اليه لان الاشياء عندنا لاحكام
لها الاحكام ينصب ادلة على ثبوت الاحكام وعندهم ان الاشياء لا تخرج عن
كونها حسنة او قبيحة واكسب والقبح صفتان في الحسن والقبح فكيف يكون
مباحا قبل الشريعة ما هو قبيح او حرام من صفة نفسه وصفاته المنفردة بتبدل
وذهبت طائفة في امر الجاهلية من اهل السنة وهم الذين ذكراهم في موافقة
المعتزلة في ايجاب معرفة الله تعالى على الجاهلية وخالقهم في الطرق الذي
يجب ذلك عليهم فقالت المعتزلة يجب ذلك عقلا كما ذكرناه عنهم وقالت
هذه الطائفة من اهل السنة يجب عليهم معرفة الله سبحانه باول شريعة
انزلت وهي شريعة ادم عليه السلام فاما الاحكام الفروعية فلا ريب في تبدلها
في الشرايع واما الاصول فان الله تعالى جعلها شرعة واحدة لقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى
وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والمراد بالاية الامر بالتوحيد ومعرفة
ما يجب لله تعالى ويستحيل عليه ويجوز من احكامه سبحانه قال هو لا اله الا هو
ادم كانت غير مخصصة بقوم دون قوم فهي لازمة لاهل الارض باجمعهم وما نسخ
من اصول شريعه اصل اذ لا يتصور النسخ في اصل كالوحدانية وما جرى مجراها
ما يعلم بادلة العقول فعلى هذا تناسخت الاعصار والامر بذلك باق لم ينسخ
ولم يتبدل والى هذا القول مال اكثر اصحابنا وقادة العلماء من اهل السنة

فكفروا من عبد غير الله في كل زمان بهذا التناوب لمخافة ان يكون المكلف
من قضيات العقول كما صارت اليه المعتزلة وقد انتهى القول في ابطال ابتغاة
الاشعة على مذهب اهل الاعتزال عقلا واعتقادا وشرعا والله الموفق
للصواب **قال ابو المعالي رحمه الله** الادراكات خمسة احدها
البصر المتعلق بالمرئيات **و** الثاني السمع المتعلق بالاصوات **و** الثالث
الادراك المتعلق بالروائح **و** الرابع الادراك المتعلق بالطعام **و** الخامس
الادراك المتعلق بالحركة والبرودة واللين والخشونة **و** السادس في اصطلاح
المحققين هي الجارحة التي تقوم ببعضها الادراك وقد يعبر بالشتم والذوق وليس
عن الادراكات تجوز **و** هذه العبارة منسوبة عند المخلصين عن اتصال بين
الحواس وبين احسان تدرك او تدرك اعراض لها وليست بالاتصال ادراكات
ولاشرايط فيها وان استمرت العادة بها **و** الدليل عليه انك تقول شتمت الشيء
فلما درك ريحه وذقته فلما اجد طعمه ولمسته فلما اجد حرارته وذلك يحقق
انه ليس المراد بها في الاطلاق ان يقبل الادراكات وعدا يمتنع ان يلقى الله عنهم من
الادراكات وجدان الحي من نفسه الام والذات وسائر الصفات المشروطة بالحياة
و لا يسيل الى القول بان وجدان هذه الصفات هو العلم بها فان الانسان قد
يضطر الى العلم بتألم غيره ويجد من نفسه الام المختصرة ويفرق ببديهة
العقل بين وجدانه الام من نفسه وبين علمه بآلم غيره **قوله رحمه الله**
الادراكات خمسة واخر ادراك الام والذات ثم تداركه بعد ذلك وقد اختلف
اهل النظر في عدد الادراكات شاهد اذهب بعضهم الى انها ستة ادراكات هي
المرئيات والسموعات والروائح والطعوم والحركة والبرودة وهو ادراك
اللمس وادراك الام والذات ذهبت طائفة منهم الى انها خمسة ولم يعدوا من
ذلك ادراك الام والذات وصرفوا ما عده الآخرون من ذلك من جملة الادراكات
الى العلم بالام واللذة فقالوا انما هو الام يتألم بها محلها وعلم يعلمها به العاقل
من نفسه وغيره وهذه المسئلة هيمنة في الظاهر عسيرة الماخلف في الباطن
تتلاعب في صحت النظر ولا تنضب الا بعد تطويل ولكن الغرض منها يدور على ثلثة

اشياء منها ان الالم اذا قام بحمل واجب كونه شأنا كسائر الصفات القائمة بمحالها
على القول بالتعليل ثم الادراكات كلها متنوعة في ارتباطها بالمتعلقات وفي ايجام
الاحكام فاما ادراك البصر فانه متعلق بالمرئيات الخارجة عن محله والكاينة
في محله ويتعلق بمحله وهو العيز عند النظرة في المواجهة الصغيلة كما تقدم
ذكرنا لذلك فيما تقدم واما السمع فانه يتعلق بالاصوات من نفس محله ومن
غيره واما ادراك الشم فانه متعلق بروائح الغير وبروائح محله في بعض الاوقات
واما ادراك الطعم فانه يتعلق بالطعوم القائمة بمحله وبغير محله على حكم
الملاصقة واما ادراك الحرارة فانه يتعلق بحرارة الغير ولا يتعلق بحرارة محله
اذ شرطه في المعتاد للمس ولا يتصور ان يمس الحمل نفسه واما ادراك الالم
واللذة فانه عند شقيتيه يتعلق بالام محله لا بالام غيره وذلك ما لا نكره منكروا اذا
كان الامر كذلك مما وصفناه فاعلم ان تعلق كل ادراك على حسب ما ذكرناه انما
هو من ارتباط المعتاد والافان كل جنس من الادراكات لا يتعلق بما يتعلق به الا
لكونه موجودا ولا تعلق للادراكات الال بالوجود وهذا ميان في الالهية
فانهم صاروا الى ان الادراكات لا تعلق الال بالاحوال ولهم موضع نفوذ فيه الرد
عليهم ان شاء الله تعالى واذا كان الامر كذلك فما يدرك من الاجناس بانواع
الادراكات دون غيرهما من سائر الاجناس فانما ذلك امر عادي ولا يحيل العقل
تعلق كل جنس من الادراكات بكل جنس من الموجودات وهذا يتبين بعد هذا
ان شاء الله عز وجل فاذا تبين ذلك وقد رتب وجود الالم ترتب على ثلث رتب
منها هي ان يقوم الالم بزيد فينال به ويقوم بغيره علم يتنام زيدا وعلمه بذلك اما
بقربه حال تطهره وجه زيدا واما بغيره علم يتنام زيدا وعلمه بذلك اما
عادة الله سبحانه وهذا الضرب وغيره وقال اهل العلم انما طريقه القياس
على نفسه فاذا علم على القطع انه لو حل به من الاسباب ما حل بزيد لانه لا
ادرك وعلم حلول تلك الاسباب بزيد علم على الضرورة تالمة عند اسباب التام
اذا الامر في اعتيادها مرتبطة لا تنفك الا لاربابها وفي اوقاتها كما ذكرناه قبل
هذا والمرتبة الثانية ان نقر الالم قائما بزيد وعمره متلا فتسالم اليد ولا يتاخر

بالآلام الاقام به الآلام من البدين على التحقيق ثم يجد الانسان تفرقة بين الآلام
 يزيد وبين الآلام القائم بيد غيره ولا ارتباط بين الجزء العاقل من بدنه وبين يده
 اذ الصفة الغائبة محل لا تحكم الا فيه فان قلنا ان تلك التفرقة ايلة الى
 العلم بتآلم اليد من نفسه وبدنه كان باطلا لان العلم بتآلم غيره يصح منه كما
 ذكرناه قبل هذا وان قيل اذا تآلم العضو من البدن تآلم القلب قلنا مع تسليم
 ذلك ان القلب مع تآلمه يعين من البدن العضو المتآلم ويحدد تفرقة بين تآلمه
 وتآلم غيره والموتبة الثالثة هي ان نفدرا الآلام قايما بالجل العاقل فاذا حل
 فيه الآلام كان عالما بتآلمه كعلمه بتآلم زيد من غير ان يداخله ريب في تآلم زيد
 عند الاسباب والقوانين التي ذكرناها ثم بعد ذلك يتآلم ويوجب له الآلام كونه
 متآلما فمن ذكر الادراك المتعلق بالآلام قال رامزيد على ان يتآلم ويعلم انه متآلم
 ومن اثبت الادراك المتعلق بالآلام واللذة قال اذا قام الآلام بالجزء العاقل تآلم
 وعلم واحس ذلك من نفسه والدليل عند هير على ذلك هو ان النائم يتألم في
 نومه ولا يعلم ولا يحس ويعلم ذلك على القطع بان النوم لا تضاد بينه وبين
 الآلام واللذات من حيث ان الآلام واللذة جنس خارج عن قول النوم واضداده
 ولا يكون التضاد الا بين انواع الجنس الواحد اما كان من تضاد المناقض كما
 ذكرناه وهو ان يضاد الشيء بشرط شيء اخر فيناقضه كالموت يضاد العلم من حيث
 هو ضد للحياة وهي شرط في العلم فيكون اجتماع الموت والعلم منناقضين لا
 لان الموت نوع تحت جنس واحد من العلم بل من حيث هو ضد شرطه الذي هو
 الحياة واذا فهم ذلك فليس بين النوم وجنس اللذات والآلام تضاد لان من حيث
 النوعية ولا من حيث احدهما ضد لشرط الاخر لان النوم انما يضاد العلم واضداده
 ولا ضدية بين العلم واضداده وبين الآلام واللذات فعلى هذا يصح تآلم النائم ولا
 يصح علمه من حيث ان النوم ضد للعلم شيء من الاشياء وقد اختلف اهل العلم
 في النوم هل يضاد الادراكات ام لا فقد ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان النوم
 يضاد جميع الادراكات وقال غيره من اهل النظر ان النوم لا يضاد الادراكات
 والدليل عليه عند هؤلاء ان الادراكات تصح مع العلم ومع اضداد العلم ولو

كان النوم يضاد الادراك لضاد الادراك اضداد النوم حتى لا يتصور على ذلك
 ادراك قائم بمحل مع قيام العلم او الجمل وسائر اضداد العلم به وذلك معلوم
 خلافاً على القطع فان الجاهل يدرك والعالم يدرك والغافل يدرك ما يفعل
 عنه وان كان لا يعلمه في حين غفلته فاذا ذهبت الغفلة علم انه كان قد ادرك
 المدرك في حين غفلته وهذه القضية مطردة فاما من ضد الا وهو ضد لصد
 وبجميع اضداد اضداده والقضية المعقولة تطرد ولا تنكسر فاذا كان الادراك
 لا يتأخر ولا يضاد العلم ولا جميع اضداده والنوم من اضداد العلم فلو ضاده
 الادراك لضاد سائر اضداده من العلم والجمل وسائر الاضداد وعلى هذا حمل
 المحققون الرؤيا من المنام وان يدرك الاشياء وهو نائم ثم هم على ضربين فمن نائم
 يرى الشيء في حلمه فيكون كما رآه حتى ان احدهم ليرى الشخص الذي امر به قبل
 ذلك في المنام فاذا اتفق ان يراه في الدنيا عرفه وقال هذا فلان الذي رآته في
 منامي وهذه هي التي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم اليها بقوله الرؤيا
 الصالحة من الرجل الصالح يراها او ترى له جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة
 وهذه التجربة بسنة واربعين هو ان رسول الله عليه السلام كان يوحى اليه في
 المنام ستة اشهر وكان يدؤ امره انه كان يرى الرؤيا فتكون مثل فلق الصبح
 وكانت مدة الوحي اليه عليه السلام ثلاثاً وعشرين سنة فتكون تجربة الستة
 الاشهر التي كان تنحتم فيها بغار حراء وحينئذ انزل عليه الملك من مدة الوحي
 جزءاً من ستة واربعين جزءاً من النبوة والله اعلم بما اراد رسوله عليه السلام من
 ذلك ومن زعم ان النوم يضاد الادراك فقد غفل عن معنى الضدية وانها اما تكون
 بين نوعين تحت جنس واحد فلا يضاد بياض خلوة الى غير ذلك وقد تقدم من
 البيان في ذلك ما فيه كفاية مخبئة عن عادة فليس النوم من انواع جنس الادراك
 فيضاده ولا النوم ضد من اضداد شرط الادراك فيناقضه فان الادراك لا شرط
 له الا المحل والحياة والنوم لا يضاد الحياة ولا المحل بل هما شرطان فيه فلا يتصور
 وجه من وجوه التضاد بين النوم والادراكات ومن سلك هذا المسلك تحبط
 في معنى الرؤيا وقد تحزبوا في امرها على اجزاء واقوال شتى فاما ابو شيخان

الاسفر آني رحمه الله فحمله هذا التوقف على ان في جنس النوم وقال انما هو
جملة الغفلات وهذا الذي ذهب اليه رحمه الله لا عاصد له ولا شاهد عليه
والدليل على خلافه ان الغفلة متعلقة وان النوم لا تعلق له فانك تقول غافل
وغفلة ومغفول عنه ويقول نوم ونام ولو سلم له ذلك ما كان مستقروحا لمن يظن
ان النوم يضاد الادراك فانا نعلم على القطع ان الغافل مدرك والذي حمله
على ذلك هو ان قال ان الرؤيا التي يراها النائم في حلمه لا يحلو اما ان يكون من
قبيل الادراكات او من قبيل الاعتقادات فان كانت من قبيل الادراكات
فالنوم ضد جميع الادراكات وان كانت الرؤيا من قبيل الاعتقادات فالنوم
يضاد جميع الاعتقادات فعلى هذا لا يبقى لنا الا ان النوم عبارة عن جميع
الغفلات وهذا يؤيد بوجود غفلات لانهاية لها بفعلها النائم عن كل ما يمكن
ان يعلم وسلك ابو اسحاق رحمه الله مسلكا شديدا فيه عن جميع الاصحاب فقال
الغفلات على ضربين ثلثتها متعلقة بثلاثة وهو اقل تعلق الغفلة
وهو ان تتعلق بنفسها فيغفل الغافل عن وجود غفلة وتتعلق بما لها فيغفل
الغافل عن كونها غفلة وتتعلق بالمفعول الخارج الزايد عليها وعلى ما لها ثم
قال وفي المقدور من هذه الغفلات ما لانهاية لها على قضية الاختلافات فمن
غفلة متعلقة بثلاثة متعلقات كما ذكرنا واخرى متعلقة بأربعة وكذا لك الى
ان يكون الغفلة الواحدة متعلقة بما لانهاية له وكذلك سلك في قضايا
العلوم فمن علم يتعلق ايضا بثلاثة متعلقات وهو ان يتعلق بوجوده فيعلم
وتتعلق بما له فيعلم به انه علم ويتعلق بالمعلوم الخارج كايضا ما كان لانه لا يتصور
في قضية العقل ان يعلم العالم ان له علما موجودا فيعلم وجوده ولا يعلمه علما
وما يصح ان يعلم وجود علمه وكونه علما ولا يعلم معلوما زائدا عليه وبهمي لم يحز
العلم بمعلوم والجمل به فالعلم المتعلق بهما واحد قال ابو اسحاق وفي المقدور علم
يتعلق بعشرة واكثر واقل الى ان تتعلق علم واحد بما لا يتناهي من المعلومات
وذلك باطل لانا اذا قدرنا علما متعلقا بما لا يتناهي قدرنا الغفلة عن بعضها
واستحال ذلك لان ذلك يؤدي الى ان يكون ما لا يتناهي ثقله وكثره وبزيد ونقص

وما انفقت عنه النهاية يستحيل عليه الزيادة لانه لا اكثر مما لانهاية له
وكذلك سلك ابو اسحاق رحمه الله في الاكوان هذا المسلك بعينه فقال ان الحركة
تقطع حيزا واحدا واخرى تقطع حيزين وثلاثة واكثر من ذلك في زمان واحد
قال رحمه الله ولهذا يتصور نزول الملك من سدرة المنتهى الى الارض
في اوجى ما يقدر وذلك مما لا يجوز وسنورد عليه ان شاء الله عز وجل على ان الجوى
اذا قدرناه متحركا بحيث يجوز ان يسكن فانه يحتاج الى حركة تنقله من حيزه
الذى يجوز ان يسكن فيه واذا مر جوهر على عشرة جواهر فلا بد ان يسامت كل
واحد من العشرة ولا يسامته الا يكون نصفه وما من كون يسامت به جوهر
الا يجوز ان يمكث عليه وتنتقل الى عليه اكونه فلا يجوز على هذا ان يمر على عشرة
جواهر يسامتها جميعا في الاثني عشرة اربعة عشرة اكون ينصف بكل كون
زمانا واحدا وتنتقل الى عليه اكونه في الحيز الواحد وقال ابو بكر بن فور رحمه الله ان
القلب اذا نام فانه لا يرى شيئا وانما يكون نائما زمانا ومستيقظا زمانا فاذا
كان في مدة الزمان التي يكون فيها يقظا نارا رأى ما اراه الله سبحانه وتعالى بحسبه
مع رويته تلك اعتقادات تتعلق بالمرئ فمنها ما تكون على ما المرئ عليه متعلقة
ومنهما ما تكون متعلقة بمعان تحتاج الى عبارة تعبورها وتفسر على روح معناها
وهي على قدر معتبرها في العلم بذلك وذهب مشايخ الصوفية الى ان الانسان
مهيأ لقبول المعاني في الغيوب وعجائب الملكوت وان الانسان اذا صفا من كدورات
النفوس والحديث الضماير اطلعه الله على اسرار من اسرار مخلوقاته وعجائب
مصنوعاته وهذا هو الذي يعبرون عنه بعلم الملكوتية واذا نام العبد فقد انقطع
افكاره وركد سيرة فقطعت النفس اذا كان على عجائب في نومها غير ان النوم لما ضاد
العقل واذ به بقيت النفس مطلعة على معان لا تعقلها الغلبة النوم عليها
فاذا استيقظ تحدث بضميره بمعاني ما رأى في حلمه فيصيب في البعض ويخطئ في
البعض وذهب بعضهم الى ان النائم لا يرى شيئا في منامه وهذا مذهب جماهير
المعتزلة وبعض اهل السنة فانه لا ادراك عند المعتزلة الا في بنية العين كما تقدم
وصفنا لذلك فمنعوا على ذلك ان يرى القلب شيئا او غير القلب الا ان تكون الروية

في العين ذات البنية المخصوصة ومن وافقهم من اصحابنا على ان النائم لا يرى انما
منعوا ذلك من ان النائم لا يمكن ان يرى شيئا مصير امنهم الى ان النوم يضاد الروية قالوا
وان كان يرى والقلب يقظان فليست بروية نائم وكان ذلك خرقا للعادة لان مجرى
العادة ان يرى الانسان الاحاسنة بصره ولا يخفق العوايد الا لاربابها وفي زمانها
فمنعوا الروية لاجل ذلك وذهبوا الى ان النائم اذا استيقظ اعمق في نقطة انه راى
في منامه امر كذا وكذا افتارة يدسب في اعماقه وتارة يخطئ وجملة ما يرى الى ان يرى
انما يكون من حديث في ضميره وقت يقظة او من القصة الشيطان عند منامه او من الله
سبحانه وتعالى ليطلع على ما شاء من معاني ما كان او ما يكون والله اعلم باسرار غيبه
والقصة الشيطان قصة او تخويفا بان يرى فلانا في حلمه يقول له انت من اهل الجنة
او يقول له عن نفسه انه قد غفر الله لك وذلك من الشيطان عسى ان يقول في ضميره
انه من اهل الجنة عن نفسه او عن غيره او يقول في احدا انه من اهل النار مثال ان يرى احدا
من الذين ماتوا بسلسلة في عمقه او يقول له انه من اهل النار فان اعتقد شيئا من
ذلك كله تحكم على الله في غيبه والمومن وقاف عند كل ما استبته عليه وكذلك يرى
ما يخوفه به من غيره ومن ذلك قوله تعالى انما النجوى من الشيطان لكون الذين امنوا
وليس يضارهم شيئا الا باذن الله او يرسل الله في اليقظة شيطانا يخوفه بغيب
الله وهو قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم
مومنين وقالوا على الله فليتنوكل المومنون وهذه اقوال مختلفة والصحيح ان النوم
لا يضاد الادراك وقد ذكرنا وجود التضاد ولم يتصور وجه منه ايضا منه النوم الادراك
لانه ليس احدهما نوعا من جنس الاخر ولا احدهما ضد الشرط الثاني وهذه وجوه
التضاد والاكثر ان يقول من يستقيم عند مثل هذا الا ان يبدي وجهه ينقص والتضاد
على ضربين ضرب تكون الضدية فيه من غير تعلق وهذه كالالوان وجميع صفات الجهاد
وضرب منه يكون بالتعلق وذلك كالعلم وجميع صفات الحي ما عدا الحياه والنوم والقيسة
فلا ضد للادراك الا المانع وقد اجري الله تعالى عاداته بخلق الموانع المضادة للادراكات
عند النوم ولذلك اذا اصبح النائم سمع بسمع يخلقه الله له فيسمع الصوت اذا كان
ولنرجع الى عرض المسئلة وهو ان الام اذا قام بزيد فليس لعمرو منه الا العلم بما في

عنه ثم اذا قام بجزمه من بدنه ألم كجده ورجله او عضو من اعضاء بدنه فان الجزء
العاقل يعلمه كما يعلم تالم غيره ولا يتالم الا العضو الذي قام به الالم اللهم الا ان
يحدث الله تعالى تالما في القلب فيكون ذلك الما اخر ويكون سببه تالم اليد من البدن
او غير اليد فيتالم القلب بما قام به من الالم كما يتالم العضو بما قام به من الالم ايضا
ويجد القلب مع ذلك فرقا بين الم بيده والم غيره كزيد وعمرو وهذا موضع النظر
في هذه المسئلة واما اذا قام بالقلب الم فانه يعلمه كما يعلم الم غيره من اليد او خارج
عن بدنه ويتالم به كما يتالم اليد بما قام بها من الالم ولا رابط بين عضو من البدن مع
القلب فان صفة كل جزء مختصة بقياسا وحكما واتصافا فما الفرق الذي يجد بين
الم بيده والم غيره فلهذه طائفة الى محمد الفرق وهذا مكابدة في دفع الضرورة لا
تحتج على احد فان الانسان اذا قام الالم بعضو من اعضاءه الظاهرة او الباطنة جار
وصاح ولم يصبر ولا يجحد ذلك عند تالم غيره وقد يحدث الم في القلب من حيث الاستفراق
والحنان ويتفاضل الناس في ذلك على قدر السعة والكسب كالذي يضرب ولده او اخوه
او قريبه وقد يحدث الله تعالى اللذة لزيد عند تالم عمرو وذلك كالعدو يتالم عدوه
فيقتله هو وانما الذي يضجر منه المتالم فانه ينفرد به وحده وللغلاسفة في ذلك رجوع
الى القول بوساطة ارتباط البدن بعضه ببعض وذلك بداهة النظر الصحيح
في ان الالم اعراض قائمة بمحالها وليس لصفة حكم الا في محلها القائمة به والقول
بالقول باطلا اصلا على هذا الاصل العظيم والكثرة بما يبطله الدليل العقلي
وذهب طائفة الى ان اليدا اذا تالمت احسست الالم وعلم القلب الم لها وعلم انها
تخسر ما قام بها من الالم وهذا ساقط من القول فان الالم اذا قام بزيد علم عمرو وان يتالم
وانه يخسر ما قام به من الالم ومع هذا فالفرق عندهم باق ثابت لا ينكره من نفسه
وذهب طائفة الى ان الالم اذا قام بزيد علم عمرو وان يتالم بزيد ولم يخلق له احسا
تالم بزيد واذا قام الالم بعضو من بدن الانسان تالم ذلك العضو وعلم القلب ذلك
واحس تالمه بخلاف الم زيد فان احدا لا يحسه ويكون ذلك جاريا مجرى العوايد الجارية
بادن الله ولو شاء الله لاحس كل الم قام بجميع المتالمين وقالت هذه الطائفة
ان هذا هو الفرق الذي يجد العاقل من نفسه عند تالم بيده مثلا وتالم غيره »

وذهبت طائفة من اهل النظر الى ان ذلك راجع لنوال الاخبار واشغال الخاطر
به فاذا وقعت الالام بالبدن كثيرا رجع خبر النفس الى تلك الالام حتى لا يخبر عن شيء
آخر فصبره انما هو من كثرة نقاد صلبه عما يجد من الالام حتى لا يخبر عن غيره قالوا الا
تري ان الانسان اذا اشتغل بشيء يخوف او جزع او شوق او فرح فان الالام تخل به
ولا يبالي عنها فهو يحسها ولكن لما لم يفصل عنها لم يضجر بها ولا يبالي بها وكذلك اختلفوا
في ان الالام هل هي متعلقة ام لا **قلت ذهب** ابو الحسن رحمه الله الى ان الالام ليست
متعلقة وادان كذلك لم يجمع منها المان في محل واحد لان الجفس اذا لم يتعلق فلا
يجمع منه اثنان في محل واحد وانما يجمع من الجفس اثنان في محل واحد اذا كانا
متعلقين وفتعلق احدهما بغير ما يتعلق به الاخر كالعلم بزيد والعلم بعمر واما
ما لا يتعلق كالبياض والسواد فانها لا يجتمعان وصديتهما صديقة وقد
ذكرنا ذلك في صدر هذا الكتاب عند ذكرنا منازل التضاد وانها اربعة اقسام التضاد
الصريح وتضاد التماثل وتضاد التعلق وتضاد الساقص وليس بين النوم والالام
تضاد من هذه المضادة التي ذكرناها وكذلك ليس بين الادراك وبين النوم
صديقية من هذه المضادات التي ذكرناها ولا يبقى لمن يجعل تضادا بينهما الا محض
الاستبعاد بان يقول كيف يبصر النائم ام كيف يسمع النائم ويتوهم ان النوم يمنع
من ان يسمع او يبصر وانما تمنعه الموانع المضادة للسمع والبصر عند نومه بعادة
اجراها الله سبحانه بان يخلق الموانع ما دام العبد نائما فيجتمع الموانع مع النوم وما
صح اجتماعه مع الشيء صح اجتماعه مع ضده **وذهب** الاستاذ ابو اسحاق رحمه
الله في طائفة من اهل العلم الى ان الالام متعلقة لكي يجمع منها الالام في محل واحد
اذا اختلفت متعلقاتها واصل اختلفا فظهر في هذه المسئلة لذات اهل الجنة وعذاب
اهل النار وانما لا يبرز الا بتضا عفا على الدوام فكيف يتصور ذلك في قضيات
العقول والالام والذات اذا لم يتعلقوا بمجتمع وكيف يتزايد العذاب على هذا
فذهبت طائفة الى ان الكافر اذا دخل النار خلق له من الالام اعداد في اجزاء وبقيت
اجزاء بغير الالام فانزال الالام تتزايد في اجزاء اكثر مما قبل ذلك فتكون الزيادة
هكذا اجمعة فقبله لو كان الامركا وصفتموه تقديرا فان اجزاء بدن الكافر تم

وتتعمر كلها بالالام والامزية على ذلك واثبت هو من قوله تعالى زناهم عذابا فوق
العذاب وذهب طائفة اخرى الى المضاغفة في الزمان بان قالوا يخلق للكافر
في جميع اجزاء بدن الالام الزمان مثلا ثم تخفف عنه زمانا واحدا ثم تخلق له الالام
التي زمان ثم يفتقر عنه زمانا واحدا ثم تخلق له الالام عشرة الاف زمان ثم يفتقر
عنه زمانا واحدا فلما يعارض هذا القول قوله تعالى لا يفتقر عنهم وذهب
طائفة الى اخبار ضايرهم وعقلاهم قالوا فتارة يخلق لهم العلم والتفصيل عما
يحل بهم من الالام وتارة يخلق لهم الغفلات عنها والعذاب ابد واحد وتكون الزيادة
في الخضور والتحدث عما يجدونه واذ ابتعثت الالام متعلقة بقولهم لم يحتج الى هذه
التاويلات وصار الى ان العذاب الذي هو الالام يتزايد كثرة وبالاخلاق متعلقاتها
تختلف في ذاتها والمختلفات مجتمع منها في محل واحد الاف وان تضاد وقد تبين
ذلك قبل هذا فان قيل بماذا تتعلق الالام حتى تختلف الالام ويجتمع في المحل
الواحد منها الاف فاجواب ان متعلقات الالام والملاقات على نوعين منها وجود
ومنها عدم فالمرجودات من ضروراتها ان يكون منها هبة واما المعدومات فلا تناسي
اذ المقدورات لانهاية لها فيسلط على الكافر المقديرات في صميمه فكما قد رتبنا
نالم بحلولة او بقوته وعذاب اهل النار على ضرور شتافا ولها اخراق يخلق عنده
النالم به ويكون الالام تلك متعلقة باخراق النار ومنها السموم والذغها والذغ
الحيات والعقارب ونمشها ومنها المقامح وتكسيرا ومنها اكل الزقوم وما يحرقه
الله عند اكله من الالام في داخل الابان ومنها الحميم وصره ما في البطون به
حتى يقع تحت رجليه وبين قدميه ومنها تسليط الجوع وشدة ومنها تسليط
العطش وتلطيبة ومنها ضيق الاماكن حتى يعود كالنور في التفت واذا القوامها
مكانا ضيقا مقررين دعوا ههنا لك تبورا لا تدعوا اليوم تبورا واحدا وادعوا
تبورا كثيرا ومنها انطباق الهواء عليهم فلا يتنفسون وكثرة من امساك
النفس بملك في الدنيا وليس في الدنيا اشد من الموت وليس في النار ارجح اليهم من
الموت ومنها الهوان الشديد الضرب بالاقدام والكفر في الحميم سبعون في الحميم
ومنها تسليط الحشرات على الفايئات التي لا تقود ومنها ترايد القويحات على

الدوام ومنها انقطاع الرجاء والياس من رحمة الله الكبير ومنها منع
الادراكات عنهم فلا يسمعون ولا يبصرون ومنها انقطاع الكلام عنهم فلا
يتكلمون ولا يكلمون ومنها شدة الخزع فلا يصبرون ومنها الجوع الدائم في
صدورهم ومنها الغل والحسد في ضمايرهم واردة الضرر بعضهم لبعض ومنها
ومنها مجابهم عن ذنبهم فلا يردونه ولا يعرفون ما يجبه ويجوز ويستحيل في حقه ومن
كان في هذه العنق فهو في الاخره اعنى واضل سبيلا وما من شئ يقدر وانه ان لو
كان الاوكان يكون لهم راحة الاوتيا لمون عند تقديره نسوا الله فتنسبهم اي
تركوا دين الله فنزكهم وسلط الله عليهم الندامة الدائمة نفوذ بالله الكريم بما
قدر على الكثرة من خلقه انه ولي كبر وقوله رحمه الله الادراكات
خمسة اشارة الى ان مذهبه الادراك سوى الخمسة التي ذكرها اولاهو
الحق الذي يعضده الدليل وذلك ان الالم اذا قام بزيد نالم به فان كان غافلا او
نائما لم يعلم نالم لم ينقله الا مجرد التالم واذا كان عالما اجتمع له التالم وتفصيل
ضميره عنه فعندها تشدد عليه الالام والارصاد واما المسئلة الثانية وهي هل
تخلق الالام واللذات فالوجه فيها انها متعلقة ولولم يكن ذلك لم يتصور زيادة
الالام على الحمل الواحد فان قيل اذا حمل في الحمل ثم عليم خلق الله تعالى لما اخر
اشد منه قلنا هذا لا يتصور في موجب العقل اذا الالم موجب كونه محله متالما ولو
قدرنا اشد منه في حق الالم اخر لكان موجب للحمل اكثر مما يوجب الاخر وهذه الكثرة
ممنوعة فانه ان وجب له اكثر في العدد حتى يقدر ان احدا لا يئين اوجب حالا
واحدة ووجب الثاني خالين ليصح لانه انما اوجبت الصفة حالها ما قامت به
من حيث هي على صفة نفسها فيوجب البياض كونه محله ابيض من حيث هو بياض
وكذلك سائر الصفات واذا قام الالم بالحمل اوجب له كونه متالما من حيث هو الالم
ومن شرط العلة ان تنفرد معلولها وقد تقدم من بيان ذلك في ادل هذا الكتاب
وكذلك قولنا في كل صفة تقوم بحمل لا يتصور ان ترجيعه اكثر مما ترجيعه الثانية
من جنسها فلا يجوز وجود بياض موجب كونه محله ابيض ويكون اخر موجب كونه
محله اكثر من ذلك للحمل اخر فاذا راينا ثوبين ابيضين واحدهما اشد بياضا من

الاخر انما كان ذلك لمخلل اجزاء سودا و صفرا و سمر بين الاجزاء البهيمية كذلك
 دكنا في الحرارة فاذا راينا جسمها اشتد حرار من اخر كان ذلك لمخلل جو اهر متصفه
 بالبرودة بين الاجزاء الحارة وقد نشاهد هذا في اجزاء الماء و اجزاء الهواء
 فاننا نشاهد الماء حارا و غيره اشتد حرارة منه على اسباب معتادة من القرب
 من النار او مسامحة الشمس الى غير ذلك من الاسباب التي يخلق الله تعالى الحرارة
 ههنا وكذلك في الهواء تكون فيه الحرارة و غيره اشتد حرارة منه هذا ايضا
 على قدر القرب من النار و البعد منها وهذا ينبغي على ان النار لا تحرق و انما
 حرارتها تحرك فيها لا في جسم غير جسمها و بهذه القضية العقلية يتصور ان
 يجعل شخصان في نار من طباقها و تنفاذا لهما يخلق الله تعالى لمن اراد منها
 ما اراد من عدد الالام فلو كان الاحراق صادرا عن النار بطبعها كما صار اليه
 الطبيعيون لتساووا الالام و لا مطمع في ايمان من سلك هذا المسلك مادام
 متمسكا بكفره في هذا المذهب فانه يعسر عليه العلم بخواص ان يقذف الانسان
 دائما في النار العظيمة فيحترق ساير بدنه طاهرة و باطنه و يبقى حيا لا يموت له
 وهذا عند المحققين امر جائز لا استحالة فيه و لا يتوهم التمسك من القائلين بالطبع
 ان هذا من العارفين بتقليد و انما هو بالنظر الصحيح الصادر عن الضرورة
 الذي اذا صح بلغ الموصوف به الى الحق من عرف ان الصفة اذا قامت بمحل حكمت فيه
 و لا تحرك الا في محلها لا في غيره و علم ان الصفة لا تنقل كما سبق في الاشارة اليه
 في باب حرث العالم لم يدخل ربي في صحة ما ذكرناه و من اضرب عن الفطر و عدا احراق
 النار ما يلاصقها من الاجسام من باب ضرورات الجواس كان جاهلا بالمحسوس و المعقول
 اما جهله بالمحسوس هو من قوله اني اشاهد النار تحرق و ليس الامر كذلك و انما
 شاهد الجسم يحترق عند ملاصقة اياه و بقي الفطر في المحرق ما هو و يتبين ان
 الاحراق صفات تحدث في الجسم المحترق و هي حادثة فيه لا تنقل اذ ليست بمتميزة
 و لا تولد من اجسام النار و لو كان ذلك لم يكن تولد الحرارة في الجسم الملاصق لها
 كيف و الاحراق صفات لا يشبه بعضها بعضا فمنها حرارة تحدث في الجسم
 المحترق بدلا من برودته التي كانت قائمة به و منها الوان تتبدل عليه بدلا من الوان

التي كانت قائمة به ومنها افتراق وتقطع بدلائل الاجماع الذي كانت اجزاءه
 متصفيه ومنها الامتداد فيه وهذه كلها معتقده الى ما علق قاصدا الى
 ايقاعها قادرا على اختراعها في عالم بما يكون منها الا يعلم من خلق وهو اللطيف
 الخبير وقوله رحمه الله منها ادراك يتعلق بقبيل المرويات ليس للمرويات
 قبيل وجنس وانما المصحح لكون المرويات كونه موجودا في حيث ما تصور قبيل
 الوجود جازن لتعلق المروية به وانما اراد بقبيل المرويات في حكم العادة وكذلك قوله
 والثاني ادراك يتعلق بقبيل المسموعات اذ ليس للمسموعات جنس مخصوص بكونه
 مسموعا ولكن ما ثبت وجوده جازان يسمع وسياتي بيان هذه المسئلة ان شاء
 الله تعالى وقوله رحمه الله وادراك يتعلق بقبيل الطعوم كذلك ليس
 ايضا للطعوم جنس من الادراكات مخصوص بها وما يتعلق بها الادراك لكونها
 طعوم مابل لكونه موجودات فكل ما ثبت وجوده فيما يتعلق بهذا الوجه من الادراكات
 به وقوله وقبيل يتعلق بقبيل الروائح الا وفيه على ما ذكرناه فلا يختص
 بقبيل الروائح جنس من الادراكات لا يصلح لغيره فان الادراك ما يتعلق
 بالروائح الا لكونها موجودات فثبت وجود شيء جازان يتعلق به من هذا
 القبيل من الادراك المتعلق بالروائح متعلق ومن ثبت ادراكا متعلقا بالالوان
 واللذة فحكمه حكم سائر الادراكات لم يتعلق بها الا لكونها موجودات فاذا ثبت وجود
 شيء من الموجودات جازان يتعلق به واحد من الادراكات التي تدرك به الالوان
 واللذات في مستقر العادة وكذلك الادراك الذي يتعلق بالحركة والبرودة واللين
 والخشونة لم يتعلق بها الا لكونها موجودات فاذا ثبت وجود شيء من الموجودات
 جازن لتعلق هذا الادراك به والدليل على ذلك ان واحدا من هذه الادراكات
 لم يتعلق بما يتعلق به لكون المدرك على صفة تقسية وانما يتعلق به لكونه موجودا
 فكل رفق من هذه الادراكات فانه متعلق بكل موجود من العالم والقديم وما لم
 يتعلق به فانه يتعلق به ضد ذلك الادراك وهو المانع من ان يتعلق به ولو لاه
 لتعلق به وهذا سياتي بيانه في فصل ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى واما
 الحاسة فانهم يطلقونها على الجوارح التي تخلق الادراك فيها قياما وهذا هو الملا

منهم وهذا الاسم مأخوذ من قولهم احسن بكذا اذا سمع هذا . فنضى اللسان والعز
 لا تطلق اسم الاحساس الا على السمع قال الله تعالى فلما احسن عيسى منهم
 الكفر قيل علم منهم المكذب وقيل سمع منهم كلمة الكفر وعن العرب من جعل احسن
 بمعنى الرؤية ومنه قوله تعالى هل تحس منهم من احد او تسمع لهم ركزا قيل معناه
 هل ترى منهم من احد ولهذا قال وتسمع لهم ركزا فلو كان المراد بالاحسن ههنا السمع
 ما عطف عليه بقوله وتسمع لهم ركزا وايضا فان ذواتهم تدرك باذراك الرؤية
 ولا تسمع بالسمع ولذلك قال هل تحس منهم من احد معناه هل ترى منهم احد
 ثم قال وتسمع لهم ركزا اي صونا لينا وقيل تشديدا واذيل بطلعون اسم الادراك
 على الشم والذوق واللمس ولكن على طريق المجاز وذلك ان العرب تسمى الشيء
 باسم ما كان منه بسبب وهذه الاسماء على التحقيق راجعة الى احوال وهي
 اتصال الالهة بالشم معناه اتصال عايدرك رجبه بشم الانف وشمه اعلاه ومنه
 يقال في اهل الترفع شم الانوف اي يستميزون بانوفهم فيرفعونها ومنه يقال
 ارفع فلان من هذا القول والفعل اذا رفع انفه ويقال شمع بانفه اي رفعه ومنه
 سوامح الجبال اي اعاليها فمعنى شمت كذا اي الصقته بشم الانف اي باعلاه
 فيتصور ان يقول القائل شمتت تفاحة فلان ادرك رجبها واما الذوق فهو عبارة عن
 احساس الشيء والعرب تستعمله في احساس الالام والطعوم خاصة فيقال
 ذقت العسل الصبر الى غير ذلك من ذوات الطعوم ثم يستعمل في الالام فيقال
 ذق العذاب ومنه قوله تعالى فذوقوا عذاب الهون ومنه ذوقوا فنتكم هذا الذي كنتم
 به تستعملون ومنه قوله فذوقوا ما كنتم تكفرون وهذا الذوق عبارة عن اتصال
 على الحقيقة ثم قد يعبر به عن الإدراك تجوزا فاذا استعمل في الالام كاذكرناه كان معنى
 الادراك تجوزا وتوسعا اي احساس العذاب ومنه قوله تعالى فذوقوا وبال امرهم اي
 عاقبة امرهم وضرره وذلك ان الذوق انما هو ضرب من اللمس مخصوص بما يتصل
 باللسان ولهذا لا يقال ذقت الحلاوة وانما يقال ذقت العسل لما كانت الحلاوة
 عرضا والاعراض لا يتصل بها ولا ينفصل عنها اذ ليست بمنجزة وكذلك لا يقال
 شمتت راحة المسك التجوزا بمعنى ادركته وانما يقال الحقيقة شمتت المسك شمتت

التفاحة غير ان العرب وضعت لادراك العين روية في اطلاقها وضعت لادراك
الاذن سمعا في اطلاقها ولم تعين لادراك الطعموم والروائح والحرارة والبرودة
والالام واللذات عند من اثبتت اسما يميز بها بعضها عن البعض فاطلقت
العرب على هذا اسم الادراكات فيقولون لم ادرك راحة التفاح وادركت راحة
المسك الى غير ذلك والادراك في لغة العرب يكون على صغوب يكون بمعنى الاتصال
واللحوق ومنه قوله تعالى قال اصحاب موسى انما لمدركون اي انا قد بلغ الدنيا واجيظ
بنا واتصل بنا ويكون الادراك بمعنى بلوغ الشارب والاعراض فيقول ادرك فلان
ما لطلبه من اعراضه وادرك من المال ما اراده ويقول العرب ادرك الكلام كناية عن
تأني الالفاظ الحاملة للمعاني وهو المعبر عنه بالفصاحة ويقول العرب ادرك
معنى علم ومنه يقال للعلماء مدرك للمعاني اي يحيط بها ويقال ادرك اذا وحده راحة
او طعما او حرارة او برودة او اما اول ذرة وهو المقصود من عرضنا في هذا الفن وقد
ذهبت طائفة الى ان الادراكات في الشاهد جنس واحد يتنوع بالتعلق فاذا تعلق
بالطعموم سمي ادراك الذوق واذا تعلق بالروائح سمي ادراك الشم واذا تعلق بالحركة
وه اضادهما من البرودة سمي ادراك التمس الى غير ذلك من التعلق بالمبصرات
والمسموعات وهذا الذي ذهبوا اليه باطل على القطع فان الجنس الواحد تضاد
انواعه لا محالة وانما تختلف باختلاف المتعلقات فتجتمع اذا ذاك ونحن على ضرورة
نعلم الفرق بين ما ينصر به وبين ما نسمع وهذا الفرق لا يرجع الى كونها موجودات
لتساويها في الوجود وانما يرجع الى احوالها وهي على الحقيقة كون احدهما بصر والآخر
سمعا الى غير ذلك من اوصاف الادراكات ثم قد تجتمع الادراكات في محل واحد فان
الانسان يذوق العسل الحار فيدرك حرارته وحلاوته معا في وقت واحد ويجد
الفرق بين ادراك وادراك وذلك معلوم على ضرورة واذا تبين ذلك فالعلم
بالادراكات وتبينها كالعلم بتساوي الاعراض في ثبوتها على طريق السبب والتقسيم
كما تقدم اثبات الاعراض في باب حدث العالم قال رحمه الله اتقوا هلاككم
على ان كل موجود يجوز ان يرى وذهب المخفقون منهم الى ان كل ادراك يجوز تعلقه
بقيل من الموجودات في مجرى العادات فتابع تعلقه في قبيله جميع الموجودات

والمصحح لكون الشيء بحيث يجوز ان يدرك هو الوجود ويظهر ذلك في جميع
 الادراكات على ما سنبينه بالجماع ان شاء الله تعالى وقد اتصل اطراف الكلام بما لا
 يستغنى المسترشد عن الاشارة به وذلك ان قايلا لوقال هل يجوز ان يدرك
 المدرك ادراك نفسه والذي فرقت فيه ان المدرك لا يجوز ان يدرك ادراك نفسه
 وان لم يدركه وانما لم يدركه لما نفي ادراك الادراك ويكون منعاه ومنعا
 من تقدير ان يدرك هو في نفسه ويجوز ان تتعلق ادراك الغير بادراك غيره
 وموانعه وذلك من الدقيق الذي لا يتأتى بسطها هنا **الحمل** ان الصفات
 الحادثة على ضربين ضرب منها متعلق وضرب لا تتعلق له وهذا قد ذكرناه فيما
 تقدم من هذا الكتاب فاما ما يتعلق منها فتعلقه على ثلاثة ضرب منها لا
 يتوقف تعلقه على وجود متعلقة او عدمه او كونه حالا وهذا كالعلم والخبر والاضد
 من الغفلة والنسيان والشك والظن **والجمل** الى غير ذلك من اضداد العلم
 والخبر ما يتعلق منها وكل ضد للعلم فانه متعلق ما خلى الموت والنوم والغشمية
 فانها لا تتعلق لها وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم **وضرب اخر** يتعلق له الا بالمعزوم
 وهذا هو الارادة خاصة والتمني وما جرى هذا المجرى على اختلاف في التمني
 وهل هو قول او ارادة وكيف ما دارت هذه الفكرة فانما تتعلق الارادة والتمني
 بمعزوم يتوقع وجوده **وضرب اخر** وهو الثالث لا يتعلق له الا بموجود وهي
 الادراكات والقدرة الحادثة على مذهب اهل الحق فانها لا تتعلق بمقدورها
 الا في زمان حدوثه وهو اذ ذاك موجود كاي وسبب في القول على هذه المسئلة
 في باب الاستطاعة والقدرة ان شاء الله تعالى غير ان القدرة الحادثة تتعلق
 بالموجود زمان حدوثها كما ذكرناه **والمتعلق** لها به بعد ذلك في زمان البقاء فان
 الباقي لا يفعل بالقدرة القديمة وكما لا يفعل كذلك ايضا لا اكتسب بالقدرة
 الحادثة واما الادراكات فانها تتعلق بالموجود سواء كان حادثا زمان حدوث
 او كان باقيا او قديما او حادثا وهذه المسئلة لا يتصور ثبوت العلم بها الا بعد
 ثبوت العلم بثبوت الموانع التي تضاد الادراكات وقد انكرت المعتزلة الموانع
 وصرفوها الى المصارف التي تقدم ذكرها من البعد والقرب واختلال البنية

وسنذكر ائده عليهم في باب بعد هذا ان شاء الله تعالى اذ لو لا ثبوت الموانع لم
يستقيم ان يدعى تعلق الادراك بكل موجود من حيث نعلم ان الانسان لا يرى
الان شئ فيؤدي الامر في ذلك الى غموض المحل عن جنس الادراكات وقد
سبق بيان استحالة تفرق الحيوان عن جنس من الاجناس وانما تقتل كل جنس
من صفات انفسها في باب حدث العالم واذا تبين ان الادراكات ثابتة ولها موانع
ثابتة ايضا قلنا اذا تعلق ادراك المدرك انما يتعلق به من صفات نفس الادراك
وهذا نشان على ما يتعلق انما يكون تعلقه صفة نفس له واذا كان الامر كذلك
فاذا لم يتعلق به تعلق به مانع بدلا منه ايضا فالادراك هذا اما اقتضاء العقل
من حيث ان المحل لا يفرق عن اضداد الجنس كلها ولم يوجد في اللسان تسمية لاضداد
هذه الادراكات الا اسما ومجالات كالعبي والصبر وهذا اذا كان الحيوان لا يرى سبي
الجنس واما اذا ابصر شيئا وغاب عنه شئ اخر فلم يصنعوا للمانع الذي منعه من
ابصار ذلك الشئ الا خراسما يعبرون به عنه فلم تنصرف اهل اللسان في تفاصيل
المتضادات ولا في حقائق المعارف العقلية من الشروط والدلالات وما يتعلق بهما
وتاتفرع عنها ولكن قد ساق النظر في الدلالة العقلية الى ان المحل لا يفرق
عن كل جنس من الاعراض لانه قابل لها من صفة نفسه واذا تقرر ذلك بحثنا على ما
المصحيح لتعلق الادراك بالمتعلق ولم تخصص في هذا البحث رؤية عن غيرها من
الادراكات لم نجد حدوثا اذا الحدود لا يدرك فانه كناية عن عدم سابق والعدم لا يدرك
ولم نجد ما لا مصححة لان يدرك الموصوف بها لاننا راينا ما يدرك يتميز عن غيره
ولا يتميز الوجود وانما يتميز بحال يتصف بها فلم يتصور ان يكون ما لا يدرك مصححا
لكون المدرك مدركا فلم يبق الا ان المصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا وهو
عين وجوده وهذا هو المصحح لتعلق الادراكات بمتعلقاتها على الجملة واما على
التفصيل فان الادراك لا يتعلق بمدرك موجود بدلا من موجود اخر الا من صفة
نفسه وكذلك الفضاء في كل صفة متعلقة وانما يتعلق بمتعلقاتها من صفة
نفسها كالعلم وغيره من سائر المتعلقات بما يتعلق به ولا يجوز ان يتعلق صفة
بمتعلق ثم توجد بعد اعدامها فتتعلق بغير ما تعلق به او لا لو كان ذلك لكان

قد تبدل علمها وصفها لم يثبت لها أولاً وذلك الوصف إما أن يكون من فاعله
أو تابعاً لصفة نفسية تتبع تلك الصفة المتعلقة فإن كان فعلاً من فاعله يؤدي
إلى قيام الصفة بالموصوف وهو مود إلى التسلسل فإن من حيث قبلت تلك
الصفة الاتصاف بصفة وجب أن تقبل تلك الصفة الاتصاف بأخرى لأن من
اتصف لا يخلو عما اتصف به إلا إلى ضده لأنه يتصف من صفة نفسه قال المحققون
وهي تبدل المراد بكن فليست العاقل فإن وجد المتبدل شيئاً موجوداً فليعز
إلى الفاعل إذا التولد باطل وما من متجدد إلا والله سبحانه فاعله إذا كان المتجدد
شيئاً إذا تأوذا لم يجد العاقل شيئاً موجوداً قد حدث فليعلم أنه حال فإن الحال لا
تتجدد وإنما هي تابعة للذات لا يصح حدودها هي في نفسها وذلك كتميز الجوهر وكون
العلم علماً إلى غير ذلك من أوصاف الأجناس التي تميزها الأشياء بعضها عن
بعض في حكم الإدراكات والضرورات فخرج من مجموع ذلك أن المتعلق إنما يتعلق
بمتعلقة من صفة نفسه ولا يصح تعلقه بغيره من حيث أن صفة النفس لا تبدل
أذ ليس يجوز أن تقدم ولا أن توجد فإنها إن تقدمت متلاً فكان الموجود يتصف وتميز
عن غيره بالعدم وهو محال وإن وجدت الحال لنفسه فكانت موجودة لزم من
ذلك أن يتصف وتميز عن غيرها والذي يتميز به أن كان موجوداً لزم فيه ما لزم
فيها هي وتسلسل الأمر في ذلك وهو باطل قطعاً إذا تسلسل من غير انقطاع
لم يتحصل في العقل وكان فيه دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو باطل على الضرور
وإذا تقرر ذلك فالادراك رؤية كان أو غيرهما من الإدراكات إذا تعلق بشئ فالمصحح
لتعلقه به كونه موجوداً واختصاصه به تعلقاً دون غيره من الموجودات من صفة
نفسه كما استقرنا إليه وإذا لم يتعلق به وجب تعلق ضده به وهو المانع من
الادراك المتضاد له أذ لو لم يكن الأمر كذلك لعرض المحل الحي عن أن يكون مدركاً
ذلك الموجود أو ممنوعاً من إدراكه وذلك يؤدي إلى عرو المحل عن النقيضين
الذين لا واسطة بينهما مع ثبوت الحياة في المحل توالياً عليه وقد سبق الإيماء
إلى أن المحل يقبل الجنس من صفة نفسه فلو عرى عن الضدين لا إلى ضد آخر
لبطلت صفة نفسه وهي قبوله من كل جنس ما يتصف به من مشروطاته وإذا بين

ما ذكرناه فنقولنا في هذا الباب ادراك يتعلق بقيل المرويات بمجاز واتساع اذ ليست
المرويات جنسا معينا يرى ولا يجوز ان يسمع وكذلك القول في سائر المدركات وكل ما
جاز ان يرى جاز ان يسمع وان يتعلق به جملة الادراكات المذكورة قبل هذا فلا
يتوهم متوهم ان ما يتعلق بالطعوم مثلا رهط لا يصلح الا للطعوم فان الامر ليس
كذلك فان الادراك ما يتعلق بالطعوم لكونها طعوما خلابة ومرارة او ملوحة او
جموضة فان هذه احوالها وقد ذكرنا ان الاحوال لا تعلق للادراكات بها وانها لا
تكون مصححة لتعلق الادراك الموصوف بها فان ما لا يدرك لا يكون مصححا لان يدرك
المدرک وانما المصحح لكون المدرک مدرکا كونه موجودا وهذا يتبين بضرب مثال
وهو ان تقدر جبر او احدا في الوجود ليس معه غيره من الجواهر ثم تقدره حيا فلا
بد من قيام الادراكات به او موافقها او قيام بعض الادراكات وقيام الموانع عن
سائرها فيقدر له هذه الادراكات من غير موانع فنقول قام به ادراك هو الرؤية
وتعلقت هذه الرؤية ببلونه بياضه وسواده او ما كان متصفا به من الالوان ثم
تقدر له سمعا هو ادراك يتعلق بصوته اذ لا يجلو جوهر من صوت كما تقدم من ان كل
جوهر فلا بد له من ان يقوم به صوت اذ لا ضد للصوت واذا كانت الصفة لا ضد لها
وجبان لا يعرى المحل عنها لانه يتصف بالجنس من صفة نفسه فلا يعرى عنه الا
الضد فاذا لم يكن في الجنس ضد ابل يكون متما تلاكلمه وجب ان لا يعرى عنه
المحل لئلا يتصل صفة نفسه ثم تقدر انه قد قام به ادراك وهو ادراك السمع اذ قد
بيننا ان السمع انما هو اتصال وليس هو الادراك ولا شرط فيه فيجب على هذا ان يقوم
ادراك الروائح بكل جوهر حي او يقوم مانع منه به كما تقدم بيان ذلك فيتعلق ذلك
الادراك بروائح اذ لا بد له من رائحة تقوم به يقبلها من صفة نفسه بدلا من رائحة
اخرى اذ الروائح جنس من الاجناس لا يعرى عنه الجوهر سواء كان حيا او جمادا فان
الحياة لا تستقر طافي الروائح بل هي من صفات الجمادات وقد تقدم وصفنا لذلك عند
ذكرنا صفات الجمادات واعدا هاهنا تقدر انه قام به ادراك وهو ادراك الطعوم وهو
المعبر عنه بادراك الذوق وان كان جوهر افراد ليس معه في الوجود جوهر اخر
فلا ذوق له على الحقيقة اذ قد تبين ان الذوق اتصال بين المدرک وبين اجسام

تدرك أعراضها وليست هي الادراكات فاذا قام به الادراك تعلق بطعمه والطعم
 خمسة كما اشترنا اليه خلابة ومرارة وملوحة وحموضة وقهاة دسمة وغير
 دسمة ولا يخلو الجوهر من قيام طعم به لانه جنس من الاجناس والجوهر يقبل
 الاجناس من صفة نفسه كما تبين في حديث العالم ثم تقدر انه قام به ادراك وهو
 يدرك به الحرارة والبرودة فيدرك به حرارة ذلك الجوهر اذ لا بد للجوهر من حرارة او
 برودة لانها نوعان تحت جنس واحد والمحل لا يعزى عن جنس من الاجناس كما
 تبين قبل هذا ثم تقدر انه قام به ادراك يدرك به لذته او ألمه على ما تقدم من اثبات
 ادراك الالام والذات على من ذهب من اثبات انهما مدركان اذ هما جنس واسطة
 بين نوعيه فاذا لم يتألم فلا بد من لذة بدلا من ألمه واذا لم يلق فلا بد من ألم بدلا من
 لذته والجوهر يقبل الجنس من صفة نفسه والبارى تعالى يختار له صفة من الجنس
 ان اراد ان يبقيه فاذا اراد اعدامه فطرح عنه الاعراض فينتلش الجوهر اذ ذاك
 من حيث استحالة بقا المحل من غير مستزوط به فاعلم ذلك واذا تقر ما قررنا
 فلمن فرض السؤال والمباحثه عن الوجه الذي قبل الجوهر لا يخله هذه الادراكات
 وعن الوجه الذي تعلق كل ادراك بما تعلق به لانه لا يخله فلا يحد مصحح القبول المحل هذه
 الادراكات الا كونه شرطاً في هذه الصفات بوساطة الحياة اذ هي شرط في ثبوت
 الادراكات ثم نبحث عن المصحح لتعلق هذه الادراكات بما تعلق به من المدركات فنجد
 ما ذكرناه من ان المصحح لكون المدرك مدركا على الجملة كونه موجودا ونجد ان المصحح
 لكون الادراك الواحد متعلقا بواحد من المدركات صفة نفس في الادراك ولا يصح
 في تعلقه بغيره كما تقدم بيان هذا بيان ذلك **فنقول** في محادثة العاقل اخبرنا
 تعلق ادراك الرؤية من هذا المحل الذي فوضنا الكلام فيه بلونه او كونه لونا ام
 لونه صفة او كونه عرضا او كونه حادثا او كونه موجودا ولا يبقى على السبيل التقسيم
 انه تعلق به لامر من هذه الال كونه موجودا فانه ان قدرنا مصحح اخر يطل تقديرنا
 فان قلنا تعلق هذا الادراك باللون لونه لونا كان محالاً من جهتين احدهما ان
 كونه لونا حاله والاحوال لا ترى ان كلاما يرى يتميز عن غيره من الحوادث فهو
 اذا لا يتميز الا بالذات **والوجه الثاني** انه لو تعلق به لونه لونا لم يتعلق

بالجوهر والكون فبين ان العلة في تعلقه به ليس هو كونه لونا وكذلك لم تعلق به
الرؤية لكونه حادثا للزم ان تعلق بكل حادث وان لا تعلق بالقديم سبحانه وسنبين
جواز تعلق الرؤية بالقديم سبحانه وتعالى ولو قدرنا ان الادراك الذي هو الرؤية
انما تعلق به لكونه صفة للزم ان يدرك به كل صفة وان لا يدرك به ما ليس بصفة
ولو قدرنا ان الادراك تعلق به لكونه عرضا للزم تعلقه بكل عرض وان لا يعلق بغير
الاعراض وقد علمنا تعلقه بالجواهر على الضرورة وان انكره فكر ان الجواهر تدرك فيما
يؤد عليه فان الجسم تدرك نهاياتها والحوافه وشكله وما يتصور تشكلا الاعراض ولا
نهاياتها الا في محل له شكل ونهاية وكذلك تقطع ببعد الجسم وقربها ولا تنصف
الاعراض بالقبول وبالبعيد وتعلم على القطع كون المحل ابيض وبجمعه باعينا وما
نستمر به في ذلك فلم يبق على السمع والتقسيم المذكور الا ان الادراك الذي هو ادراك
الرؤية ما تعلق باللون الا لكونه موجودا فعند ذلك نادى كل رطب من الاعراض فما
بالادراك الرؤية ما تعلق بنا ونحن موجودون اذا كان المصحح لتعلقه باللون كون
اللون موجودا او الوجود قضية تستوي فيها جميع المدركات فلمزم ان تعلق ادراك
الرؤية بالاصوات والروائح والطعوم والاكوان والحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة والخفة والثقيل وجميع الموجودات فعلما عند ذلك ان ما من جسم من
هذه الاجناس المدركات الا وقد قام بهذه الجواهر الفرد الذي ضربناه مثلا
على عددها موانع من اضداد الرؤية ثم نقول للعاقل سايلين ما المصحح لكون
ادراك السمع متعلقا بقبيل الاصوات لكونها اصواتا او حوادث او صفات او
اعراضا او لكونها موجودات وسنورد هذه الطريقة كما صنعنا في كون الرؤية متعلقة
باللون ثم نفعل فيه ما فعلنا في ذلك حتى تبين ان السمع انما تعلق بالصوت لكونه
موجودا فيلزمنا لاجل ذلك تعلقه بكل موجود فعلما ان الموانع قامت بذلك الجوهر
من اضداد هذا الادراك الذي هو السمع وتعلقت بجميع هذه المدركات كلها وهو
يضاد تعلق ادراك السمع بها ولو لا هذه الموانع لسمع هذا الجوهر كل رطب منها
ثم نقول ما المصحح لتعلق ادراك الروائح بالروائح لكونها رائحة او حادثا او صفة
او عرضا ونشك في الجواب مسلكنا في الرؤية المتعلقة باللون حتى تبين ان انما تعلق

بالراحة لكونها موجودة فيلزم من ذلك ان تتعلق رطب هذا الادراك بكل موجود لولا
 الموانع من جنسه التي تعلقت بكل موجود ومنعته ان تتعلق بجميع الموجودات ولا
 يزال كذلك حتى يتبين ان من كل رطب من الادراكات يقوم بهذا الجوهر الفرد على عدد
 الموجودات او يوجد الفاعل سبحانه من الادراكات ما اراد ان يدرك الجزء بهما ما
 ادركه ويخلق الموانع عن سائر الموجودات ولا يشل عما يفعل وهم يسئلون ثم يعود
 السؤال عن الجوهر الذي قامت به هذه الادراكات اما المصحح لقبوله لها فلا يبقى
 الا كونه حيا اذ الجحاد لا يقبل الا تصاف بالادراكات واذا قدرنا مصححا اخر مثل
 كونه على صفة من الوان او راحة او طعومه او صواته او كونه بطل ذلك التقدير
 لاننا نجد تلك الصفات من غير ان تصاف بالادراكات اذ لا تقدم هذه الصفات من الوان
 والجحادات واذا وجد ان يتصف بالادراكات او اضدادها لكونه حيا لزم ذلك في كل
 جوهر حي فلا يكون جوهريا لا تصاف بالسمع اولى من آخر ولا كونه راييا ولا من حي اخر
 ولا يقبل ادراك الراحة او لا من محل اخر وبطل على ذلك القول بالراحة المخصوصة
 والبنية ولزم ان تتعلق بالموجود الواحد من كل جزء حي جميع الادراكات الستة او
 موانعها فخص الله سبحانه بعض الجواهر ببعض الادراكات وخلق لها الموانع
 عما عدا ذلك حتى ينساق الدليل الى ان تثبت في كل جوهر حي من الادراكات عدد
 كل موجود قديم او حادث محلا كان او صفة والفاعل مختار سبحانه في خلق الموانع من
 كل رطب عما شأ من الموجودات ذلك اليه راجع سبحانه وتعالى ثم يختص الادراك من
 كل رطب من الموجودات باحداهن صفة نفسه فتعلق الروية بالمرءى دون غيرها
 من صفة نفسها وتعلق الروية بقبيل الالوان والموانع من جنس الروية واضداد
 سائر الموجودات الوان كانت او غير ذلك وما تعلقت به الروية من صفة نفسها فتعلق
 به المانع من صفة نفسه لانه ضدها ولا ينفاد الضدان الا على المتعلق الواحد وكذلك
 القول في سائر الاضداد فتعدد الموانع حسب تعدد الادراكات وتعدد الادراكات
 كل رطب منها على حسب الموجودات فتكون الادراكات ستة من عدد كل موجود في
 الوجود في كل جوهر وهذا ما لا يعلم نهايتها عدده الا الله سبحانه وتعالى وهذه
 غاية في بيان هذه المسئلة واذا تقرر ذلك فيتعرض في الباب سؤال وهو ان قال

قابل قد كرم ان المصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا وهذا يجزى الى التسلسل
 من حيث ان الادراكات موجودة فيلزم ان تدرك بادراكات وتلك الادراكات يلزم ان
 تكون موجودة وان لم تدرك فلما منع والمانع موجود يلزم ان يدرك ويمنع منه والمانع
 موجود وذلك يودي الى وجود ما لا يتناهى من الادراكات وهو محال **وقد اختلف**
 علما وثاني هذه المسئلة على اقوال **فذهب** طائفة الى ان ذلك ممتنع لما يودي اليه
 من الاستحالة **فذهب** طائفة الى ان الله تعالى يقطع تلك السلسلة متى شاء بان
 يخلق النوم وهو عند هؤلاء ايضا ادراك وقد تقدم القول في ذلك **وذهب** فرقة
 الى استحالة ان يرى الانسان رؤيته وتجويز ان يرى رؤيته غيره **وذهب** ابو الحسن
 الاسعدي رحمه الله الى جواز ان يرى الانسان رؤيته نفسه فان لم يرها فلما منع يمنع
 المحل من رؤية تلك الرؤية فالزم ان يمنع ذلك المانع الرؤية ان يتعلق بالرؤية ويمنع
 ان يرى هويته نفسه فاما قول من قال ان يتعلق الرؤية بالرؤية يستحيل ثبوته لما يودي
 اليه من وجود ما لا نهاية له فهو الحق الذي لا يجوز سواه **فان قيل** الستم ذكر تزامن
 المصحح لكون المدرك مدركا هو كونه موجودا او الرؤية موجودة فان لم تر فلما منع والمانع
 موجود فان لم ير فلما منع وهذا هو التسلسل بعينه وهو وجود ما لا نهاية له وهو عين
 الاستحالة **فقلنا** المصحح لكون المرءى مرئيا هو كونه موجودا وليس كونه مرئيا
 هو المصحح لكونه موجودا فليتهم الفرق فعلى هذا كل مرءى موجود وليس كل موجود
 مرئيا **واما** الغرض من المسئلة انه ما رى فانه موجود ولا نقول ما وجد فانه مرئى **ولست**
 الجواز فحيث كان الجواز حكما بثبوت مسلماتنا واذا لقي المحال في شئ من ذلك تركناه
 مستحيلا وجوه الاستحالات مضبوطة والتسلسل وجود ما لا نهاية له مستحيل
 فتحيل ما ادله العقل ولا تكاد الضرورة ونحن نفهم ما قلناه ونزد على من خالف فيه
فاما قول من قال يقطع الله التسلسل متى شاء بان يخلق النوم في المحل فلا يكون ذاءيا
 ولا ممنوعا وهذا ركيك من القول فان التسلسل غاليلزم في هذه النازلة في الزمان
 الواحد لان الرؤية عرض لا بقاء لها كسائر الاعراض فالزمان الذي تكون فيه موجودة
 لزم يتعلق الرؤية بها فاذا لم تكن الرؤية متعلقة بها في ذلك الزمان كان المانع متعلقا
 بها بدلا من الرؤية وكل ذلك في زمان وجودها والمانع موجود فاذا لم يتعلق به رؤية النوم

تعلق المانع بها في ذلك الزمان والتسلسل لازم فيها مع اتحاد الزمان وهو زمان
وجودها فكيف يسوغ على هذا التحقيق جواز وجود النوم حتى يوجب عن الادراك
والمانع المتعلق به واما قول من قال يجوز ان يرى الانسان رؤيته غيره ولا يجوز ان يرى
رؤيته نفسه فياظر على القطع فان الذي قرئ منه عند تقدير ان يرى الانسان
رؤيته نفسه فانه لازم له عند تقدير رؤيته الانسان ادراك غيره وانما توهم من توهم
ذلك لما كانت اذا الانسان ليس بينهما وبين ذاتة غيره ارتباط يجوز في ذلك ان يدرك
الانسان ادراك غيره ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة
فتنعدم هي والموانع فينقطع التسلسل عند ذلك وذلك لا يعني هذا القابل
عن التسلسل فانه لازم له في الزمن الواحد قبل تقدير عدم المحل الثاني كما ذكرناه
في حق الواحد عند ادراك رؤيته بل تضاعف الامر على هذا القابل بان لزومه
التسلسل من وجهين فيقال اذا ادرك المدرك ادراك غيره باذراك وان يركن فلما منع
يمنع من ادراك الادراك ثم يلزم مثل ذلك في ادراك الاخر وموانعه فذلك تسلسل من
الوجهين ولا يحصر عنه والروابط للزوم التسلسل الزمان الواحد ولا انفكاك عنه
واما قول ابي الحسن رحمه الله فخرج عن مذهب التحقيق فيما ذهب اليه من جواز ان يرى
الانسان رؤيته فاذا لم يرها فلما منع يمنع من رؤية الرؤية ومنع نفسه هو ان يرى في
نفسه وهو مجمل ومذهب بني العول فيه على تليققات مع الغفلة عما تؤول اليه
المسئلة من الاستحالة واجتماع الصديق بعد تحقيق النظر فنقول اذا قدرنا
ادراك الرؤية قايما بمحل وقد تعلق هذه الرؤية بمدرى وكانت هي مما يجوز
ان يرى عند ابي الحسن فتقدر رؤية متعلقة بنفس هذه الرؤية فان لم يرها فلما منع
يمنع ان ترا فيكون المانع متعلقا بالرؤية التي قدرناها ويكون مضادا للرؤية
التي كانت متعلق بها لولا هذا المانع ثم يلزم في هذا المانع ان يرى او لمانع يمنع من
ان يرى بان يتعلق به ويضاد الرؤية المتعلقة به لولا المانع فعلى مذهب ابي الحسن
يكون هذا المانع مانعا للرؤية المتعلقة بالرؤية ويكون مانعا للرؤية المتعلقة به فمنع
ان يرى الرؤية ومنع ان يرى هو في نفسه وهذا اذا تتبع بصحيح النظر ودق الى
الجمع بين الصديق وذلك ان المانع انما يتعلق بالمنوع منه ويضاد الادراك المتعلقة به

ولا يتضاد المتضادان الا على المتعلق الواحد ومن ضرورة الادراك والمانع ان
يتعلق بوجوده اذ لا تعلق لقبيل الادراكات وموانعها الا بالموجودات فاذا تعلق
هذا المانع بالرؤية وضاد الرؤية المتعلق بها ثم ضاد رؤية متعلقة به فقد
تعلق بالرؤية وبنفسه وضاد الرؤية المتعلقة بالرؤية وضاد الرؤية المتعلقة
به فاذا ثبت التضدية بينه وبين الرؤية التي تتعلق بالرؤية لولا هو فيجب لقا
تعلق هو بالرؤية وبنفسه ان تعلق الرؤية ايضا بما تعلق هو به ومما تعلق هو
به نفسه فيلزم ان يكون الرؤية متعلقة به وبالرؤية فيلزم وجوده مع وجودها
من حيث ان الادراكات وموانعها لا تتعلق الا بالموجود وفي تعدد كونه مانعا للرؤية
المتعلقة به دليل على انه تعلق بذاته ولا يضاد المتضاد ضده الا على المتعلق
الواحد فيلزم اذا تعلق هو بنفسه ان يتعلق هي بنفسه وفي ذلك اجتماعه مع ما
ضاده من الادراكات لا محالة ولا يمتنع عن ذلك فيبطل هذا التقدير ولم يبق الا ان
تعلق الادراك بالادراك او بالموانع مستحيل لما يلزم فيه من ثبوت الاستحالة
ولا يلزم ذلك في حق القديم سبحانه اذ لا مانع يقوم به سبحانه وتعالى وفي اول درج
من هذه المسئلة تظهر الاستحالة فان الرؤية اذا قامت بمحل فادرك لونا فتلك
الرؤية اذا جوز ان يكون مرئية برؤية فان تكن مرئية تعلق بها مانع يتعلق بها ويضاد
الرؤية المتعلقة بها وهو انما يضادها بان يتعلق بها متعلق هي فان تعلق بنفسه
كي يضادها على نفسه لزم ان يتعلق هي به كي تضاده على نفسه ففي تعلقها به
داعية الى وجوده وفي تضاده لها داعية الى عدمها فقد لزم وجوده مع وجودها
وهما ضدان وهذا يلوح لمزدق نظره وقوى في جريان النور بصره وانما النور
ابو الحسن هذا من لزومه ان الوجود مصحح لكون المدرك مدركا فدخل الغلط من
هذا الباب والاصل في ذلك ما ذكرناه وهو ان المصحح لكون المدرك مدركا هو كونه
موجودا ولا يلزم من ذلك ان كل موجود يتعلق به ادراك او مانع فان ذلك ليس من
لوانم هذا الباب في شئ فافهمه وبالله التوفيق **قال رحمه الله** كل ما يجوز
ان يبرى فاذا لم يدركه المدرك فانما لم يدركه لقيام مانع به مضاد لادراك ما يجوز
ادراكه وشعلا الموانع حسب تعدد تقدير الادراكات وهي متناهية الاعداد

اذ لا ينتفي النهائية عن اعداد المذكرات **اعلم** ان الشئ اذا جاز ان يدرك ولا
 يلحقه مستحيل من جهة العقول ثم لم يدركه المدرك فاما كان ذلك لما منع قام
 به تعلق بالمدرك بدلائل الادراك والاصل في ذلك هو ان الجوهر لا يعبر عن كل
 جنس من الاجناس الا ان يتصف بضده فاذا لم يدرك مدركا ما تعلق به ضد من اضداد
 الادراك وهو المانع ولا يجوز تعلق المانع بممنوع منه وبضاد امرين احدهما يتعلق
 بما تعلق به وبه والثاني يتعلق بغيره فان هذه نظرية ما فرغنا من ابطاله الا ان
 من قول ابن الحسین وهي بعبارة تشبه قوله في البقائه تنفي به الذات فيوجب
 لمحملة كونه باقيا ويوجب لنفسه كونه باقيا على انه قد تقدم من مذهبه رحمه الله
 ان الصفة انما ترجب حكمها لما قامت به وبمواد عرضة للزلزال لا من عصم الله
 بحولته ثم لما كانت الموانع لا يمنع منها مانع الا منوعا واحدا ولا يتعلق الا بواحد
 وجبت النهائية في الموانع والادراكات من حيث وجوبها في المذكرات واصل هذه المسئلة
 ان المذكرات لا يكون الامور موجودة كما بيناه قبل هذا ولا بد من المحصر والتناهي في
 جميع الموجودات وذلك معلوم على الضرورة ومن توهم في الموانع كما سنذكره عن
 المعتزلة فقد طرقت القوادح التي ثبوت الاعراض **قال رحمه الله** وقد انكرت
 المعتزلة الموانع التي اثبتناها مضافة للادراك وزعموا ان الموانع منها القرب
 والبعد المفرطان وعدم انبعاث الاشعة على تشكّل السداد وعدم اتصالها
 بالمرءى والحجب الكثيف غير الشفافه فهذه هي الموانع على صلهم وحملوا العمى
 على انقراض بنية الحاشية **قل** ذكرنا ان المعتزلة في اثبات ادراك الرؤية على
 ضربين طائفة منهم صاروا الى ان الادراك وان الحى انما يرى باتصال اشعة من غير
 مزيد ومنهم من اثبت الادراك وزعم انه عرض ثم شرط فيه البنية واتصال الاشعة
 فاما الطائفة التي انكرت وجود الادراك واحالوا ان تكون اعراضا فلا مجال
 انهم ينكرون الموانع ان يكون ايضا اعراضا جريا على عادتهم في انكار الجنس كله
 ادراكاته وموانعه **واما** الطائفة الثانية التي اثبتت ادراكات وجعلوها اعراضا
 ثم حكموا باستحالة الموانع فقد تناقض قولهم وذلك على قصورهم عن مبادئ
 المعقولات فضلا عن النهائية في معانيه والتعلقل في محارقاته فانهم حكموا

بالشرطية بين جسم وصفه لا تقوم به فشرطوا في الادراك جسوما لما قد يحمله وما
اختصاص له بها وهي اجزاء البنية وقد تقدم القول عليهم في ابطال ذلك فتحكموا
في اشتراطهم بالاجوز اشتراطهم في قصيات العقول فتارة شرطوا جسوما في وجود
الادراك وهي البنية كما اشتروا اليه وتارة شرطوا اتصالا وهي اكون في اجسام لطيفة
وهي المعبر عنها بالاشعة وتارة شرطوا عدم الحجب الكثيفة والعدم ليس بشرط
ولا مشروط في شئ من المعقولات لان الشرط شرط من صفة نفسه فلا بد من كونه موجودا
ذاتا حتى تثبت له شرطية وتارة شرطوا المقابلة وهي المحاذيات وهي راجعة الى انحصار
جمعة بدلا من جهة وهذه كلها مما يغفل اشتراطها في عرض قائم بمحل فقد خرجوا عن
حيز اهل النظر وحكموا بما يدجارية في معتادها ومن جوابها المعقولات ومن جملة
ذلك انهم يحدوا وانكروا ان يكون في الوجود موانع مضادة للادراكات وقالوا لو تعلقت
بالمردى موانع لكانت مثالا للادراكات مساوية لها في جميع الصفات النفسية والمعنى
لتسميتها موانع لان ذلك اذا حقق رجع الى انها تضاد الادراك وذلك وضع مصطلح
عليه وليس المانع باولى هذه التسمية من الادراك بان يسمى مانعا باولى من الموانع
التي اشتهر بها بمعنى انها تضاده اذ ما ضاد الشئ فقد ضاده هو وقالوا لا نجد شيئا
من طرق العلوم يبينها لنا معنى الموانع فان الادراك تشهره احاطة بالمدرك
وتعلقه به وذلك يعلمه المدرك من نفسه ولا يرتاب فيه ثم اذا لم ير الشئ لم يجد الا ما
يعد اقربا او حايلا بين الراي والمردى واذا لم ير شيئا البينة ولا حايلا ولا يعد واقفا
كان ذلك راجعا الى انقراض بنية العين وهو المعبر عنه بالعمى قلنا عدم غمورك
على موانع لا يقتضيه دليلا على عدمه اذ لو حققتم الحق وصحتم النظر لادركتم الى اثبات
الموانع بطرق ثبوت الاعراض حروفا وذلك ان الانسان يعلم من نفسه انه يرى الشئ
ثم لا يبصره فينظر في كونه رايا او غير راى فيعلم على الضرورة ان احدهما ليس
بواجب اذ لو كان واجبا لم يتبدل واذا لم يكن واجبا لم يقصور ايضا كونه مستحيلا اذ لو
كان كذلك لم يثبت فلما ثبت احدا الحالين وتبدل ثبت جوازها واذا كان الامر كذلك
فلا يثبت احدا الحالين بدلا عن الاخر الا من مخصص وهذا معلوم على الضرورة فلا محذور
ذلك المخصص من ان يكون ذاتا موجودا او يكون عدما وبطلان ان يكون عدما فان عدم

لا يتصور ان تخصص منه شيئا اذ التخصص اما ان يكون موجدا واما ان يكون موجبا
 فالمخصص الموجد هو الفاعل والمخصص الموجب هو المعنى الذي يقوم بالمحل
 فيوجب كونه موصوفا به او محكمه والعمل على هذا لا يكون مخصوصا فانه ليس بفاعل
 فيكون موجدا ولا هو صفة قائمة بمحل فنكون موجبا انصافا لشيء فان الغدم ليس
 بصفة ولا موصوف فوجب ان يكون المخصص لمحل راءيا او ممنوعا من الرؤية
 موجودا لا محاله ثم الموجود انما على ثلثة اقسام اما ذاته واما مثله واما خلافه فان
 كان المخصص اذا العين الراجعة كان ذلك حكما راجعا اليها ثابتا بقوتها ولا
 يتبدل مادامت هي وان كان المخصص مثلا لها كان مساويا لها وهي مساوية له وصح
 من كل واحد منهما ما يصح من الثاني فاعتني احدهما عن الثاني في كل حكم فالذي تقدر
 من احدهما يساويه فيه الاخر فتعود المسئلة الى ان يكون هو الذي تخصص نفسه
 اذا كان مثله تخصصه فوجب ان يكون المخصص له بكونه راءيا بخلافه وهو اما ان
 يكون مخصوصا وجودا واما ان يكون مخصوصا حكما فان كان مخصوصا وجودا عن عدم فهو
 الفاعل فيقع البحث عند ذلك عن المفعول ما هو الابد للفاعل من فعل فان قدر الفعل
 عين المحل كان محالا اذا المحل كان ثابتا قبل هذا والباقي لا يكون مفعولا في حال بقاءه
 لان الفاعل يخرج الفعل من الغدم الى الوجود فيصير موجودا بعد ان لم يكن والباقي
 لا يخرج من عدم الى وجود في حال بقاءه ورايد للفاعل من مفعول وذلك هي الرؤية
 واذا ثبت ذلك كانت الرؤية متخصصة بانصاف تخصص به محلها وهذا اما لا مدفع
 فيه لاحد وهذا سبيلنا في اثبات كل عرض نروم اثباته فاذا ثبت الادراك بما ذكرناه
 من السبر والحصر والتفسير نظرنا بعد ذلك في قبول المحل اياه بسبر اخر فقلنا
 يتسع على العرض ان يقبل عرضا عرضا لاجل التسلسل كما تقدم ذكرنا لذلك ولا يلزم
 ذلك قبول الجواهر العرض وانما كان ذلك من حيث ان الجواهر مما تلتزم كل واحد
 منها من قبول الاعراض ما يلزم سائرها والعرض يجادل الجواهر فلا يلزم في قبوله
 اياه التسلسل واذا كان ذلك من ان العرض لو قبل العرض لوجب فيه التسلسل
 علمنا ان القبول ليس بفعل للفاعل اذ لو كان كذلك لم يود الامر فيه الى التسلسل
 بان يفعل الفاعل القبول في احد العرضين ولا يفعله في الاخر ولكن لما كان القبول

صفة نفس للقابل فلو كان العرض يقبل عرضا لقبلة من صفة نفسه ولكان يجب
للعرض الاخر ان يقبل من الاعراض مثل ما قبله الاخر فخرج من مضمون ذلك ان القبول
ليس موجودا وانما هو حال تابع لموجود كسائر الاحوال التابعة لذواتها اذ لو
كان موجودا للزم ان يكون محلا او صفة ويلزم من سياق ذلك ان يكون قابلا او مقبولا
قبولا ويكون القبول فيه ايضا موجودا ويؤدي الى التسلسل فاذا ثبت ذلك فيجب
ان يكون القبول كناية عن كون المحل شرطيا في الاعراض فلا بد من كونه صفة نفسية
للجوهر فاذا ثبت ذلك وثبت ادراك الجوهر وكان قبوله صفة نفس للجوهر وجب
ان لا يعبري عن قبول ذلك الجنس ليلا يتصل صفة نفسه وتقلب حقيقةه وابطال
الحقايق محال وما افضى الى المحال كان محالا وقلب الاجناس قلب الحقيقة وهو محال
فاذا قطعنا بان الانسان راى الشيء ثم لم يره كان ذلك دليلا على انتصافه بصفه من
ذلك الجنس مضاد للادراك ينوب مناه في الشريطة ويتعلق بما تعلق هو به اذ لو لم
يكن كذلك لودي الى ابطال صفة نفس الجوهر وقد تمهد هذا الاصل في باب حدث
العالم في الاصل الثالث منه وهو ان الجواهر لا تعبري عن الاعراض الا الى امتدادها
غير ان الصديق قد يعلم احدهما بالضرورة والاخر بالدليل فان الروية يعلمها
الانسان من نفسه بدليل الاحاطة ويعلم انه محيط بالمدرک واما المانع فلا يعلم وجوده
الا بعد هذا النظور الذي تقدم ذكرنا له وهذا سبيل الموت والحياة فان الحياة يعلم
حكمها بتوابعها من الادراكات ومشروطات الحياة واما الموت فانما يعلم بما ذكرناه
من ان المحل لا يعبري عن الجنس كله لانه يقبله من صفة نفسه وكذلك الغفلة يعلم
العلم الذي هو ضد ها ولا يشك العالم انه يعلم ولا يعلم الغافل انه يغفل حتى ذهب
غفلته وجبته يعلم انه كان لا يعلم وانما يتوصل الى ثبوت الغفلة بالطرق الذي
تقدم ذكره من ثبوت الاعراض وهذا سبيل كل عرض يخفى حكمه في بعض الجواهر
ويشتمل في بعضها كالرايحة في الياقوت وشهرتها في المسك وغيره ولكن ثبت
رايحة الجوهر والياقوت بمماثلة الجواهر واستوائها في جميع صفاتها النفس الراجية
لها فلما قبل بعض الجواهر الراجية واتصف بها وقطعنا بان انتصافه بها انما هو من
صفة نفسه علمنا ان للياقوت والجوهر الزمرد والحنة واما جرة عادة الله سبحانه

يخلق الموانع لنا عن ادراكها والله يحكم لاسعفت حكمه وهو سرع الحساب وقد
 نجد من البهائم من يدرك من الودائع ما لا يدركه نحن فان البهائم تدرك راحة
 ولها ونحن لا ندرك ذلك ولا يفتح التمييز عندنا بين ابناءها وغيرهم بذلك
 هذا لا بعد في ان يعلم احد الصنفين علما على القطع كعلم الانسان بانه يرى وبما
 ذا يرى ولا يعلم ما دامع منه لان عادة الله سبحانه في خلقه وسنن الجارية في
 صنعه باقتضائ العلم مع الادراك وليس ذلك جاريا في الموانع فان الانسان ممكث
 دهورا لا يرى موضعا ولم يره قبل ذلك ولو نقل اليه خبره خبر التواتر لما علمه على
 التفصيل وانما يعلمه على الجملة فان احدا اذا انتهى اليه الخبر لم يتواتر ببلد من
 البلدان النائية اقا يعلم كونها بلدة كائنة ولا يعلم تفاصيل زقتها وسككها فاذا
 ابصرها علم تفاصيل ما ادرك منها واما قولهم لم نجد صفة نفسية يمتيز بها المانع
 من غيره اذ هما عندكم من جنس واحد ويتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الاخر فاستبعاد
 محض لا طائل وراءه فان الشيء قد يساوي الشيء في الصفات النفسية وهذا
 كالقدرة والعجز اذ هما نوعان تحت جنس واحد وكل واحد منهما مشروط بما يشترط في
 الاخر اذ القدرة من شرطها المحل والحياة وكذلك العجز والقدرة لا تتعلق الا
 بما يميز ولا تتعلق الا بقاء محلها ولا تتقدم على المقدور عندنا وكذلك العجز لا يتقدم
 على المعجز على ما بيناه في باب الوعد انبه عند ذكرنا استحالة ثبوت قدیم عاجز
 ومع هذه النسبية من جميع الجهات فان العجز بخلافها بكونه عجزا وتعالى عنه بكونها
 قدرة ولهذا زل قدم الجبرية فقالوا لو كان للعبد قدرة لكان ذلك واجبا في حقه لا
 يتبدل لو كان خالقا على الدوام كما ذهبت اليه القدريّة اذ لا يعقل معنى العجز قالوا
 واذا لم يعقل معنى العجز بقيت القدرة لا ضد لها فلا يعزى عنها المحل وينزع على
 ذلك ان العجز لو تصور وجوده لكان مثلا للقدرة من حيث تعلقه بما تعلقت القدرة
 به واستقوا بهما في عدم التاثير قالوا فالصواب الاقدرة ولا عجز وهذه دعا ومن
 الجبرية لا يعضدها دليل ولا ينصرها برهان فكذلك حال منكري الموانع من المعترلة
 ويقال لهم ان المانع بخلاف الادراك بكونه مانعا له مضاد الوجوده واذا دل الدليل
 القاطع على ثبوت معنى فلا يضرا لا تتعين الصفة التي بها بخلافه فان كونه

مانعا انما هو لفظ اصطلاحى وضع له ولو وضع للرؤية فقتل فيها مانعا من العلم
لكان ذلك سايغا غير ممتنع ولكننا نعلم على القطع انه لا بد للصدق والخلاف من
صفة نفس واحدة فصاعدا تنبت للواحد ولا تنبت لها في حق الثاني وان لم
نلف لها تسمية فان الامور العقلية تنبى على الكفايق دون الالفاظ والتسميات
هذا ارشاد الى اثبات الموانع على ما ذهب اليه اهل الحق في ذلك واما قولهم ان
العمى كناية عن اختلال بقيقة الحاسة فيعارضون بالسهر والعقلة والالام
وغيرها من الصفات فقد قالت الفلاسفة ان السهر والنسيان انما هو اختلال
حاسة الذكر وهى الدماغ فبالذى ينقلون عن هذا الذى ذهب اليه الفلاسفة
ينفصل عما قالوه من ان العمى اختلال بنية الحاسة وما فصل بين المسلمين **قال**
رحمه الله ذكرنا من مذهب اهل الحق ان البارى تعالى يجوز ان يرى ونقلنا
مخالفة المخالفين ثم ان معظم المعتزلة متفقون على ان البارى تعالى لا يرى نفسه
وهو في معتقد هو لا يستحيل ان يرى بالحواس ويستحيل ان يرى من غير حاسة
و ذهب شاذلية من المعتزلة الى ان البارى تعالى يرى نفسه وانما يمتنع على المحدث
رويته من حيث يرون بالحاسة واتصال الاشعة **و** ذهب الكعبي وصحبه الى
ان الله تعالى لا يراى ويرى نفسه ولا غيره وهذا مذهب البخاري **و** ذكرنا عن
المعتزلة انهم على فرقتين في الادراكات فمنهم من ينفي الادراك شاهد او غايبا
ويقول لا معنى للادراك الا اتصال الاشعة فهو لا يمتنعون ان يرى نفسه لانه
يستحيل ان يرى بالحاسة اذ لا يجوز عليه ويستحيل ان يرى عندهم من غير حاسة
اذا الحاسة تنبعت عنها الاشعة عندهم ولا معنى للادراكات الا الاشعة فحسب
ولها بقة قالوا وهم شاذلية قليلون انه سبحانه يرى نفسه ويرى خلقه وانما
يتمتع على الكواثر رويته من حيث انهم يرون بالحاسة وانبات الاشعة وهو لا
ثبتوا على قول المتقدمين من اهل البصرة في قولهم انه سبحانه سميع بصير على
الحقيقة ثم زعموا انه سميع بصير من صفة نفسه **و** اما الكعبي واشياؤه فصرح
بانه سبحانه لا يرى نفسه ولا غيره لان معنى السميع والبصير في حقيقة سبحانه انه
العالم فقد نفى ان يكون سميعا او بصيرا لا بصفه نفسا وبصره فصح على هذا

ان يرى نفسه او غيره ثم يستحيل عنده ان يراه خلقه لانهم يرون بالخاصة
 وابغاث الاشعة على شرط المقابلة والتشاكل على شرط السداد من غير عوجا
 ج مع اشراط الاتصال من الاشعة بالمرءى ولما لم يجز على الباري تعالى شي مما
 شرطوه من المقابلة والاتصال احوال ان يرى في الدنيا والاخرة وانكر واكل
 حديث ورد في ان الله يرى في الاخرة واقلوا كناية حتى قال الجبائي في قوله
 تعالى اليها ناظرة قال ان الواجهة الا لا يوهي النعم فلما اضافها الى الرب
 سبحانه سقط السون للضافة فقال الى ربها ناظرة قال فعني الآية
 منتظرة نعمة ربها الى غير ذلك من تاويلاتهم وسند كرها بعد هذا ان شا
 الله تعالى في موضعها والذي يقول عليه في اثبات جواز رؤية الله تعالى
 انا ادركنا شأها موجودات مختلفة كالالوان والحواس ثم الاختلاف يكون
 بالاحوال والاحوال لا ترى وانما ترى الذات وهي في كونها موجودات لا تختلف
 فاذا استبعد الخصم جواز رؤية الله تعالى من حيث انه لا يشبه المخلوق قيل له
 الوجه الذي رى الكائن لاجله هو متحقق في حق الله تعالى وهو كونه موجودا
 فاذا رايها مختلفة ولم يكن الاختلاف في الوجود علمنا قطعاً انما ابصرنا
 ها لكونها موجودات فان الاحوال لا ترى وسنورد على البهشمية في قولهم ان
 الاحوال هي التي ترى فاننا نقطع ان المرءى لنا يتميز عن غيره ولا يمتنع الا ان
 جودات فاذا رى موجود لنم تجويز رؤية كل موجود كما اذا رى جوه لنم تجويز
 رؤية كل جوه **قال رحمه الله** فان قيل لو كانت الرؤية لا تتعلق الا بالوجود
 لما ادرك المدرك اختلاف المدركات **قال رحمه الله** وهذا السؤال وجهه
 البهشمية فان من اصلهم ان الادراك لا يتعلق بالوجود وانما يتعلق بخاصة
 المدرك **قال** والذي ذكره في غاية الساقض فان ابن الجبائي امتنع من
 وصف الحال بكونها معلومة على حيا لها محاذرة من ان يتخيل الحال ذاتاً ثم زعم
 انها المدركة دون الذات وجودها وكيف يستحيل ان يحكم بان المدرك ما
 لا يعلم مع القطع بان يتعلق العلم اعم من يتعلق الادراك فان العلم يتعلق بالوجود
 والعدم والادراك لا يتعلق الا بذات موصوفة بالوجود اها قول من قال لو كانت

الرؤية لا تتعلق الابل بالوجود لما ادرك المدرك اختلاف المدركات فغير مسلم
لانا انما ندرك عندنا الذوات الموجودة واما اختلاف المخلفات فليس بمدرك
بل نقول لا حقيقة للاختلاف اذ ليس الاختلاف شيئا ثابتا ذاتا ولا صفة نفسية
وانما هو عبارة عن موجودين ثبت لاحدهما من صفات النفس ما لم ثبت للثاني
ولو كانت الخلافة امرًا معقولا مفردا لكان لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما
او حالا ولهذا لا تضع الخلافة لذات واحدة وانما ثبت لموجودين وسبيلها
سبيل الضدية والمثلية وكذلك كلما لا يصح بثبوت الابل اثبتنا فاذا كانت
المخالفة لا يصح ان يكون معلومة فكيف انها مدركة: واما البهيمية الذين جهلوا
هذا السؤال فقالوا الادراك يتعلق بما يعلم عنده قالوا واذا ابصر العاقل
محلا ابيض فانما ابصر البياضية وهي اخصر وصف البياض لكن في عبارتهم
تناقض حيث قالوا وانما يتعلق الرؤية باخصر وصف المدرك فخرج من حقيقة
العبارة ان المدرك هو البياض مثلا وان اخصر وصفه بياضيته فكيف يسمونه
مدركا ثم يقولون ان الادراك يتعلق باخصر وصفه واما معنى المدرك الابل ما يتعلق
به الادراك وهذا بعينه مذهب ابي هاشم غير انه قال ان الحال لا تعلم على حياها
لانها لو علمت على حياها لكانت ذاتا متميزة عن غيرها ولثبت وجودها ثم
زعم انها المدركة دون الذات وهذا الذي استأثر اليه صحيح في البعض غير صحيح
في البعض فاما قوله بان الحال لا تعلم على حياها فحق في نفسه من حيث انها حال
تابعة فلا تعلم ما لم تعلم الذات التي تتبعها فان الحال لا تعلم على حياها وانما
تعلم الاستيحاء بوجودها وتميز بصفات انفسها وتخصيص ما بها وبمكانها
ويعلم عدمها بالاضافة اليها وتعلم صفة نفس الشيء بالاضافة اليه والحال
لا وجود لها في فصل احد الى العلم به من جهة الادراك ولا تتميز بما به تخصص
من زمان او مكان لان الزمان مقارنة لحادثا متخذا والحال لا يتصف
بالحدوث لان الحال ليست مفعولا اذ لو كانت كذلك لكانت ذاتا موجودة ورافقة
الى اخرى تتميز بها وكذلك الحال التي تتميز بها لو كانت مجردة وينساق ذلك الى
حوادث لا اول لها يتصف بعضها ببعض وهو من المحال فيقدر وكذلك لا يصح ان

يتخصص بمكان لان المتخصص بالمكان يلزم ان يكون متميزا كما ينافي مكانه
 يكون فيه ويستحيل قبول الاكوان على الاعراض فكيف بالاحوال التي هي
 لا توصف بانها موجودة ولا بانها معدومة اذ لو كانت موجودة للقي في ذلك
 ما ذكرناه من التسلسل وجود ما لانهاية له ولو كانت معدومة للقي في
 ذلك استحالة لان احدهما ان الحال لو تخيلت معدومة ثم ثبت بعد ذلك
 لكانت جائزة والجائز اذا تخصص بالثبوت بعد العدم افسق الى فاعل قادر
 توثر قدرته فيه وذلك يؤدي الى كون الحال موجوده ويلحق فيه التسلسل
 الذي اشترنا اليه فليس للحال عدم يضاف اليها فتميزه وتميزها كما يقال
 عدم زيد ولذلك ذهب اكثر اهل النظر الى ان العدم الذي لا يضاف الى شيء
 لا يعلم على حiale فاذا اصبغ تميز وكذلك الحال عالم تصف الى ذات متميزة
 بها تجنيسا وتنويعا لا يتصور ان يحاط بها ولذلك قال اهل الحق ان الحال نعلم
 مضافه الى ذاتها وقد يغفل عنها ومنع اهل التحقيق ان يجمل على حiale فان
 الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به فيعتقد ان الجهل ما جهله انه على
 وصف وليس المعتقد على ذلك الوصف ولما لم يكن للحال صفة تكون عليها له
 يتصور ان يعتقد على صفة نفس اصابة وخطاء وقد ذهب فرقة من
 الفلاسفة الى ان المعلوم انما يمتنع ان يعلم لاجل ذلك وقالوا لما لم يكن له خاص
 وصف يتميز به لم يحاط به ولم يتميز للعالم ولا ايضا يجمل لاجل ذلك وليس الامر
 كذلك فانه انما يمتنع ان يعلم العدم من غير اضافة يمتنع ان يتعلق به جهل فيعتقد
 وجود او هذا هو عمقاده على خلاف ما هو عليه ولا يتصور ذلك في الحال فانه
 اذا اعتقدت موجوده لم تتصور ذلك وان اعتقدت معدومة لم يتصور ايضا ذلك
 وان اعتقدت متصفة بوصف لم تتصور ايضا ذلك لان هذه كلها تخارجها عن كونها
 حالا وتلحقها بما يتصور وجوده وعدمه واتصافه وذلك كله محال فحق الصفات
 النفسية وهي الاحوال ولذلك لا يتصور ان الجهل الامن غافلا ما من ليس
 بغافل فانما يتصور منه الغفلة وما اشبهها فان الجاهل يعتقد الشيء على
 خلاف ما هو به فلا بد من معرفته بالشيء الذي جهله وظاهر هذا القول تناقض

وبيانه ان الفاظ اذا ابصر عمر افعال انه زيد فقد علم الذات المدركة وهو عمرو
وقد علم زيدا الذي جهله واعتقده وهو وبقي الجهل في باد الاضافة فاضاف
اسم زيد الى عمرو وسلبها عن عمرو وهو خبر في صميمه تعلق بان زيدا هو هذه
الذات التي ادركها فخرج من مضمون هذه الفكرة ان الغلط في الاضافة كافي عن
الوجود فان من ادرك ذهباً واعتقده حجراً ونحاساً فانه يعلم الذات المدركة
وتصورها في صميمه ثم يعتقد ما يحجر فهو عالم بالذهب والحجر واسم الذهب
والحجر في اضافة الحجريته الى الذهب تصور الغلط في الضمير فخرج من هذه المسئلة
ان احوال الاشياء مفردة على حيا لها والعلم بتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يمكن
ان يعلم احوال الاشياء على الذات المتنوعة وهذا هو معنى المعلوم على ما هو به اذا
كان المعلوم حالاً ولا فلا نفس لها ولا صفة نفس حتى تعلم عليها فهذا القول على
ما ذهب اليه ابو هاشم من ان احوال الاشياء لا تعلم **و** اما قوله ان احوال هي المدركة دون
الذات الموصوفة بها فبالله قطعا اذ كل مدرك معلوم او يجوز ان يعلم اذ لا يتعلق
به ضد من اضداد العلم وليس كل معلوم مدركاً فتعلق العلم على القطع اعلم من
تعلق الادراك وقد تبين لنا احوال لا يجوز ان تعلم مفردة مفردة دون العلم بذاتها
فاذا قدرت مدركة دون ذاتها فليجزم ان تعلم دون ذاتها وكيف يستحيل العلم بما يمكن
ان يدرك ثم على القطع تعلم التمييز في حق المدرك فيتميز عن غيره وقد تبين
ان احوال لا تتميز ولا تتميز الا بالذوات ويكون تمييزها بثبوت احوالها والاحوال
لا تثبت لها احوال فلا تتميز فلا يكون معلومة ثم نعم ابو هاشم ان الادراك انما يتعلق
بالخص وصف المدرك وهذا يناقض في القول وعمل في المعنى اما يناقضه فهو
ما ذكرنا ان احوال هي المدركة ثم قال احوال التي هي اخص وصف المدرك فالمدرك على
هذا هو الموصوف بالاحوال دون احوالها واما في المعنى فانه يطلب على ما المصحح لكون
المدرك مدركاً فان قال كونه حالاً لزمه تعلق الادراك والتفرع على ذلك فضاخ شنيعه
لا يبره بمثلها يحصلوا اقربها لزوم مدركات لانهاية لها وذلك ان تعلق علمه بالاحوال
حال علمه اذ لا خلاف بين العقلاء في ان التعلق بتعلق العلم وغيره حال للمعاشق
فيلزمه ان يدرك تعلق علمه بالمعلوم ويلزمه ادراك تعلق علمه بتعلق علمه

بالمعلوم الى غير نهاية وكذلك يلزمه ان يدرك تعلق ادراكه بتعلق ادراكه
 بتعلق ادراكه ويتسلسل القول في ذلك الى غير نهاية مما يلزمه في ذلك من
 الاستحالات على مذهب اهل الاعتزال من تبعه ادراكات متعلقة بالاحوال
 الثابتة للحوادث في حال عدمها اذ هي متصفه باحكام اجناسها وانواعها التي
 يتميز البعض منها عن البعض في حق العلم وذلك يؤدي الى نبوت مدرجات
 لانهاية لها وان قال ان المصحح لكون المدرك مدركا كونه اخص صفات الموصوف
 به كان ذلك باطلا من وجه آخر لها ما ذكرناه من الزامه ادراك اخص واصاف
 الذات في عدمها ولا يحصى له عن ذلك على قواعدهم في اتصاف الذات المعد
 باخص واصافها ومنها ان كون الحال اخص وصف الموصوف بها الى مفهوم فيها يزيد
 به على سائر الاحوال اذ هي وصف من واصاف الذات لا تنصف بالوجود ولا
 بالعدم فلا فرق في الاخص والاعم في هذا الباب بوجه من الوجوه ويرجع الامر
 في ذلك الى ان الاخص في البياض مثلا كونه بياضا وتلك حال من احواله وصفة
 من صفاته من غير فرق اذ قد منفرد دون غيره من الموجودات ولا معنى للاخص
 والاعم الا باعتبار الغير واما في نفس الموصوف فلا فرق بين صفة نفسه وسائر
 صفاته التفسيرية اذ قد منفرد دون النظر الى نفس ثابته واذا كان الامر
 كذلك فلا معنى لتفصيل الادراك في المتعلق باخص وصف الشيء اذ لا معنى له
 في نفسه ولا يكون المصحح ادراك المدرك كونه مشتركا مع غيره اذ اذ كان يؤدي
 الادراك له الى ادراك ذلك الوصف حيث ما ثبت هذا اذا جعل الاخص علة في
 كونه مدركا ومثل الشيء يشاركه في ذلك الاخص واذا كانت العلة كونه مشتركا
 فيه على الوجود لزم رؤية كل صفة مشترك فيها لكونها اخص ولذلك قال بعض
 اهل العلم من اصحابنا لا يثبت حكم هو اخص الا وهو عموم اذ لا بد من ان يشترك
 مع الموصوف به ما يماثله سيما على مذهب المعتزلة حيث قالوا انما يكون التماثل
 بالاشتراك في الاخص وصبروه علة في كون الشيءين متماثلين ثم يلزم ان يكون
 الاخص في وصف الحال لنفسه معلوما زائدا على الحال واذا كان كذلك لم
 يجز من ان يكون عدما او وجودا او حالا اذ لا تخلو المعلومات من هذه الثلاثة وكيفما

قُدِرَتْ هذه المسئلة في حق كون الحال اخص وصف المدرك بطلان التقدير فانه ان
كان كون الحال اخص وصف الشيء عدم ما كان باطلا لان العدم لا يثبت الا مضافا
اذ لا حقيقة للعدم تتميز عن غيرها باوصافها وايضا فان اخص وصف الشيء لو
كان عدم ما لكان الحال الموصوف به اخص وصف الشيء منعدم ما اذا كان العدم
وصفا له وهو كونه اخص وصف الشيء واذا بطل كون اخص وصفه عدم ما بطل
ان يكون مصححا لكون المدرك مدركا وبطلان يكون الصحيح لكون المدرك مدركا
كونه حاكما لا كما تقدم ابطاله لم يبق لقول ابي هاشم ان الادراك يتعلق باخص
وصف المدرك وجه سيما وقد انزعم ابو هاشم وشيعة ان المرءى لا بد من اتصال
اشعة به والحال لا يتمش في العقل ان يتصل بها ولا ان يتفصل عنها وقد تبين
ان ذلك محال في الاعراض فكيف صورته في الحال التي لا تنصف بالوجود ولا بالعدم
فهو محال واشتد استحالة ذلك في شرط وفي المرءى ان يكون مقابلا للحمل المرءى
وهذا لا يتصور في حق الاحوال وقد تبين بطلانه في حق الاعراض وهي صوفة
بانها موجودة فكيف بالحال وهي لا توصف بالعدم ولا بالوجود ثم يلزم على مقاد كلام
ان يدرك كل حال حتى لا يشتد من الاحوال شيء فان من اصلهم ان السليم البنية
اذا لم يحل بينه وبين المرءى حجب ولا كان بعيدا عن المرءى غاية في البعد ولا
قريبا مفرط القرب وجب عندهم ان يدركوا اذا قالوا ان الادراك انما يتعلق بالاحوال
والاحوال لا يكون محبوبة تحول بينها وبين المرءى حجب اذ لا تنصف بانها متخيزة ولا
يتصور ان يكون محبوبا من ليس متخيزا فوجب روية كل حال على هذا الاصل الفاضل
وايضا فان الحال لا توصف بالبعد ولا بالقرب لان البعد والقرب على الحقيقة انما
هي من اجناس الاكوان فاننا اذا قدرنا جوهرين جوهرين بينهما وبين كل واحد
منهما مثل ما بينه وبين الثاني لم نصفه بانه قريب من هذا ولا من هذا فاذا تحرك
الجوهر المتوسط الى جهة احد الجوهريين كان تحركه قريبا اليه بعدا عن الثاني فتصور
على الكون الواحد تسميتان بالاضافة الى كل واحد من الجوهريين والبعد والقرب
من الاسماء التي لا يثبت للذوات بانقوادها وانما يثبت بالاضافة الى غيرها وهذا
النوع من الاسماء كثير وهي اسماء المفاعلة لان من قريب منك فقد قربت منه ومن

خالف مخالفا له فقد خالفه مخالفا له الى غير ذلك من اوصاف المتعاليين ولذلك
 قال اهل الاشارة ان القرب بيننا هي في الاجسام والبعد لا يتناهي فيها فان
 جوهرين ليس في الوجود جوهر غيرهما اذا قدر القرب بينهما فيقرب كل
 واحد منهما الى صاحبه فيتناهي قريبا احدهما من الاخر اذ لو لم يتناهي لودي
 ذلك الى تداخل الجوهرين في حيز فاذا قدر البعد بينهما كان بعد احدهما عن
 الاخر لانهاية له فانه ما من قدر بين فيه احدا الجوهرين عن الاخر الا وفي
 الامكان زيادة عليه في البعد والمسافة ويكون ذهاب احدهما في خلاف لانهاية
 لبعده وقد غلط قوم في هذا المعنى وتوهوا انه لا يجوز ذهاب جوهر الا في
 جواهر من اجلهم قدرا الاستاذ ابو اسحق الاسفرايين رحمه الله وقد ذكرنا
 طرفا من ذلك في الاكوان في باب حدود العالم وقال اقوام راجحون ان مخلوق الله تعالى
 جوهرين في العالم ليس معهما غيرهما ويكونا مفتقرين الى ذلك ذهب الاستاذ
 ابو اسحاق ايضا فيما نقل عنه اصحاب مقالات النقل على المذاهب وعلل ذلك
 بان قال اذا قدرنا جوهرين مفتقرين ليس في الوجود غيرهما ثم قدرنا هاتين
 وليس بين احدهما والاخر جواهر فلا مسافة بينهما فوجب اذ ذلك ان يكونا مجتمعين
 اذ لا معنى لكون الجوهرين مجتمعين الا كون احدهما لا مسافة بينهما وبين الاخر
 فاذا قدرنا هاتين مفتقرين وليس بينهما جواهر كانا مجتمعين ولا مسافة بينهما وهذا
 معنى الجوهرين اذا كانا مجتمعين وهذا غلط في نفس المسئلة وذلك ان الجواهر
 المتكاثرة انما يكون كل واحد منهما في حيزه راي في حيزه غير وتداخل الجواهر مممتنع
 عقلا فان ذلك لو كان لودي الى كون الجوهرين جوهر واحد وهو راس الحالات
 واولها في رتب الاستحالات واذا كان كل جوهر في حيزه كان وجود غيره من الجواهر
 في حقه كعدمه ثم لو قدرنا خطا من جواهر عشرة ثم قدرنا اعدام الثمانية الجواهر
 المتوسطة لكان ذلك امرا جائزا لاستحالة فيه وبقي الجوهرا ان المتطرفان في
 احيانهما يتبدلان عنه فان منع احدهما الذي فرضناه وذكرنا استحالة قلنا
 له لا يخلو هذه الاستحالة اما ان ترجع الى منع اعدام الثمانية المتوسطة من الجواهر
 مع بقاء الجوهرين المتطرفين او الى خلق السكوتين في الجوهرين المتطرفين عند

انعدام الجواهر الثمانية التي قدرناها متوسطة فان ذكرها بالاستحالة في تقدير
انعدام الجواهر الثمانية مع بقاء الجوهرين المتطرفين في خبرهما كان باطلاً
من جوهر الأول وجوده جائز وقد بينا وجه الرد على أهل الاعتزال حيث قالوا
بالاستحالة عدم بعض الجواهر مع بقاء بعضها باوضح ما تنسوقه الأدلة على
ذلك وعدم الجواهر يكون تقطع الاعراض عنها بان لا تخلقها فيها وقد ذكرنا
العلة التي تحملت المعتزلة على هذا القول وانها من مضميرهم الى ان بعض الاعراض
تبقا فلا بعدها عن محلها الا ما يطرأ من اعدادها فلما عورضوا بعدم الجوهر
كيف يتصور مع القول ببقاء الاعراض صاروا الى انها تنعدم بان يخلق البارئ
سبحانه وتعالى عدمها عرضاً لبقوه بالبقاء لا في محل تنعدم به الجواهر اذ ليس له
اختصاص ببعض الجواهر دون بعضها فيجب من مساق كلامهم هذا ان البارئ
سبحانه وتعالى يخلق لاشئ في لاشئ تنعدم به الجواهر وحاشي الاستاذ ابى
اسحاق رحمه الله من ان يقول بمثل هذا القول فان منصفه في المعارف اعلى نية
من هذا واذ كان انعدام الثمانية المتوسطة مع بقاء الجوهرين المتطرفين
جائزاً لم يبق لادعاء الاستحالة وجه يتمسك به وان صرف الاستحالة الى خلق
المتكئين في الجوهرين المتطرفين كان ذلك حكماً بدعوى الاستحالة فيما علم فيه
الامكان والجواز فان الكون الذي قام باحد الجوهرين قبل عدم الجواهر المتوسطة
يجوز وجود مثله وهو ان يخصه بما يخصه به الكون الاول فان الجوهر يخصه
الكون الذي يحمل فيه بالكمز الواحد من صفة نفسه واذ اقام بالكمز الذي هو
فيه انما يقيم به يكون اخر بدلا من الاول فلو كان الثاني من السمكيات بما لا اجتماع
الجواز والاستحالة في شيعتين متماثلتين ومن ضرورة المتثلين ان ينساويا فيما
يجوز ويستحيل كما ذكرنا في حقيقة المتثلين والخلافين واما ما ذكره من
ان الجوهرين الساكنين اذا لم يكن بينهما جواهر فانها يجب ان يكون احدهما مجتمعاً
مع الثاني من حيث ليس بينهما مسافة فقلط في الباب فان المسافة تكون بجواهر ^{جود}
متسقة تكون بتقدير جواهر بحيث ان لو كانت الجواهر موجودة لشغلت تلك
المسافة وهذا يتقدر باجزاء الهواء مثلاً فان الجوهرين اذا كانا متطرفين وبين

احدهما والثاني مسافة من اجزاء الهواء ثم تقدر قربا من احدا الجوهرين من
 الثاني فلانزال جواهر الهواء تنعدم من بينهما ويقرب احدهما من الاخر حتى
 يتلاصقا وقد انعدم ما بينهما من اجزاء الهواء فلو لا انعدام الجواهر من الهواء
 ما اتصل احدهما بالثاني ولكن لما انعدم جواهر الهواء واحدا بعد واحد
 وكلما انعدم منها جوهر خلفه ذلك الجوهر بحركة فيه تخصصه بحيز الجوهر
 المنعدم هكذا حتى اتصل احدا الجوهرين بالثاني المتطرف من الطرف الاخر فلو
 ان الجواهر الهوائية انعدممت وتحركت الى جهة تخالف جهتي الجوهرين المتطرفين
 ثم وجب ان يلتقي الجوهران المتطرفان لم يخل اما ان يلتقيا في زمان واحد او في
 اربعة كثيرة فان قدر تلاصقهما في زمان واحد كان ذلك مستحيلا لانه قد قطع
 تلك المسافة بينهما عند تلاشي اجزاء الهواء واحدا بعد واحد في اربعة على
 عدد اجزاء الهواء المنعدمة وما قطعه في اربعة انما يقطعه باكون مختلفه تخصصه
 كل واحد منها بحيز لا يخصه به الثاني ولا بد من ذلك فلو كان ما ذهبوا اليه من
 وجوب ملاقاتهما عند عدم الجواهر المتوسطة بينهما في زمان واحد لادى ذلك
 الى ان يقطع الجوهر يكون واحدا حيازا كثيرة وذلك مما يتبين بطلانه في انباء
 الكلام وتضا عيغه في صدر هذا الكتاب ولو قطعت الحركة مقدار حيزين في زمن
 واحد لقطعت الاقامن الاحياز ولم تتوقف الاكوان في قطع الاحياز على حد
 محدود ولا عدد معدود وكان ذلك موزنا باختلاف الاكوان في ذلك حتى يقدر
 كون يقطع حيزين واخر يقطع ثلاثة الى ان يقطع كون الاقامن الاحياز حتى
 يثبت الاختلاف بين الاكوان وينشأ منها استحالاة لا يجوز امثالها عقلا فانا
 اذا قدرنا كوننا من الاكوان خصص الجوهر بحيز وكان انتقل بذلك الكون من جهة
 المشرق الى جهة المغرب مثلا ثم قدرنا جوهر اخر قد نقله كون اخر من المغرب الى
 جهة المشرق وقد خصصه بالخصص به الكون الناقل جوهره من الحيز الواحد
 لودى ذلك الى كون الجوهرين في حيز واحد اذ ليس احدا الجوهرين بان يكون مختصا
 بذلك الحيز اولى من الثاني وحقيقة المختلفين ان يثبت احدهما مع الثاني في محل
 واحد ولو اختلفت الاكوان في التعلق لادى ذلك الى اجتماعهما في المحل الواحد

وذلك ممتنع فان اجتماع الكونين في محل واحد في زمان واحد يؤدي الى ان يكون
الجوهر في حينين في وقت واحد مع اختلاف الاكوان في التعلق بالاحياز وان
قدرت الاكوان تماثلا بان تخصص كل واحد منها بخصوصية الاخر كان اجتماع
اثنين منها في محل واحد مستحيلا استحالة التماثل كما يتبين في بيان احكام
التضاد ولهذا المعضلة صار القاضي ابو بكر الباقلا في رحمه الله الى ان الكون
متعلق وقال متعلق الكون بخير بدلا من اخر من صفة نفسه وقال ابو الحسن ان
الكون تخصص الجوهر بخير وما يتعلق له ومدار هذه الفكرة على ان الخير هل
هو الجوهر او زائد عليه **وقد ذهب** القاضي رحمه الله الى ان الخير هو ذات
الجوهر من غير مزيد واذا قام الكون بالجوهر فيلزم على اصله ان متعلق الكون
بالجوهر نفسه وهذا يبعد عن ابي الحسن على ما اصله من ان الكون تخصص
الجوهر بالخير واذا كان الخير وجود الجوهر فكيف تخصصه الكون بنفسه اذا لا
يقال انخص الشيء بنفسه لان هذا ما لا يتقبل له معنى وذهب ابو الحسن رحمه
الله الى ان الخير راجع الى تقديره لا بنية التي تشغل الجوهر قدرا منها وهو ان
يقدر عدم الجوهر فالغواص المفرد من طرف المكان هو الخير واعتبر القاضي الخير
بالممانعة فقال انما يمانع الجوهر جوهر اخر على ذاته وهي خيرة والمصلحة تدور
على تبدل لفظ بلفظ غيره بان يقول ابو الحسن الكون تخصص الجوهر بخير بدلا
من خير ويقول القاضي متعلق الكون بخير دون خير اخر وهذا تناقض في العبارات
عن حقيقة الخير **قال رحمه الله** فان قالوا فما بال الاحوال علمت عند
ادراك الوجود الوجود قلنا قولنا في العلم بالاحوال عند ادراك الوجود كقولكم
في العلم بالوجود عند ادراك الاحوال ثم لا بعد في مجاري العقول وجوب اقتران
معينين وهذا بمثابة اقتران الام بالعلم والمحل بالعرض الى غير ذلك واجواب
عن هذا السؤال هو ان نقول ليس يجب ان تعلم الحال عند ادراك الوجود
بل يجوز ان يدرك الوجود ويعقل عن حاله وما يجوز ان يعقل عن الوجود وتعلم
الحال لا نراعي في العلم تعلقه بالمعلوم على ما هو به والعلم بالحال مع العقل
عن الوجود الذي تنبغه الحال مستاقص لانه يؤدي الى ان تعلم الحال غير ذي

حال وقد سبق بيان ذلك في باب ان الوجود هو الموجود من غير مزيد اقسام
 هذه المسئلة واركانها ثلثة مبنية على التقدير وهو ان يقدر العاقل العلم
 بشئ مع الغفلة عن شئ اخر فاذا صح ولم يلحق فيه وجه من وجوه الاستحالة
 عكس القضية فقد ر العلم بالمعقول عنه فاذا صح ايضا قطع عند ذلك
 بانها معلومان وان احدهما ليس تابعا للثاني واذا قدر العلم بشئ وقد ر الغفلة
 عن اخر وصح واذا عكس لم يصح قطع عند ذلك بان الذي صح العلم به مع الغفلة
 عن الثاني هو ذاته والثاني حال له تابع لذاته واذا قدر العلم بشئ والغفلة
 عن اخر وامتنع واذا عكس فقد ر العلم بالمعقول عنه والغفلة بالمعلوم وامتنع
 ايضا فليقطع بانها شئ واحد قد توافقت عليه الاسماء هذا اكا الوجود مع
 الوجود والعدم مع المعدم اذ لا يصح ان يعلم بوجود الشئ من لا يعلم انه موجود
 ولا يصح ان يعلم عدم الشئ من لا يعلمه معدوما والعدم ليس بصفة للمعدوم
 ومثال التقدير الاول كالعلم باللون مع الغفلة عن الرائحة والغفلة عن
 اللون مع العلم بالرائحة ومثال التقدير الثاني كالعلم بالوجود مع الغفلة
 عن الحال وهذه مسلتنا التي نحن بسبيلها فاذا قدرنا تعلق الادراك بالوجود
 فلا نستطيع العلم بالمدر ك فضلا عن حاله فان الادراك قد يتعلق بالمدر ك
 وتتعلق الغفلة به ولا يمتنع ذلك والواقع من هذه المسئلة ابدا ان محمل الرؤية
 يتصف بادراك المردى ويتصف بالغفلة عنه او بالنوم ولا يتصف بالعلم به ولا
 بالجهل به ولا بالطز به ولا بالنسيان له لان العالم بالشئ مخبر عنه كما تقدم
 بيان ذلك في موضعه مما تقدم من هذا المجموع وكذلك الجاهل بالشئ مخبر عنه
 ايضا على حسب اعتقاده فان المخبر يتعلق بالمخبر عنه على حسب تعلق الاعتقاد
 به وعلى الضرورة يعلم العاقل من نفسه ان محمل الادراك ليس بمعتقد والمخبر
 وليس من اجزاء الانسان ما يتصف بالاعتقادات سوى اجزاء العاقل وكل جزء
 في بدن الانسان فانما يتصف بالغفلة واذا لم يلزم ان يعلم المدر ك على الحقيقة
 ما يدركه كان اولى واخرى ان لا يعلم حال المدر ك فاننا قد بينا ان العلم اذا لم
 يتعلق بالوجود لم يتعلق بحاله وهذا مقطوع به وقد ظهر دليله واتضح سبيله

فنتبين انه ليس بين ادراك وجود الشيء وبين العلم بحاله ارتباطا فاصححتم قولهم
الذي وجهوه علينا **واما قوله** رحمه الله قلنا قولنا في اثبات العلم عند
ادراك الوجود كقولكم في العلم بالوجود عند ادراك الاحوال فهي مدافعة الختم
بما امكن فاننا لانعتقد ان الاحوال تدرك فترتب عليه الجواب الذي اجاب به ابو
المعالى رحمه الله ولكننا نقول اما على ما ذهبت اليه من تعلق الادراك بالاحوال
فانكم لا تتخلون من احد امرين اما ان تقولوا يتعلق العلم بالمدرک او لا يتعلق فان
زعمتم ان العلم يتعلق بالمدرک وهي الحال فيلزم على ذلك ان يتعلق العلم بالوجود
المتنوع لما تقدم بيانه من ان العلم بالحال يمتنع دون العلم بالوجود فان سوت
الحال غير ذي حال وان زعمتم ان الحال اذا دركت لا يتعلق بها علم يقوم
بالمدرک لها فمن اين علمتم ان الحال هي المدرک فلا يستقيم دعواكم ان الحال هي
المدرکة الا بثلاثة علوم احدها علم بانها المدرکة دون الوجود والثاني العلم
بالحال على حيا لها اذا كانت مدرکة والثالث العلم بالوجود الذي تتبعه الحال
المدرکة لما بيناه من استحالة العلم بالحال دون العلم بالوجود وذلك يودي الى
اشتراك بعض العلوم في وجود بعضها وقد تبين فيما قبل استحالة الشرحية
في الجنس الواحد لان ذلك يودي الى اجتماع الاضداد لان انواع الجنس تقضد
اذ لم تتعلق وتقتضد اذا تعلقت على المتعلق الواحد فلو قدرنا علمين واحدا
شرط في الاخر لتعلق احدهما بما يتعلق به الثاني لان من حكم المشروط اذا تعلق
شرطه ان يكون متعلقا بما يتعلق به شرطه وقد تبين ان تعلق العلمين بالمعلوم
الواحد ممتنع قطعا اذا احدهما يعني عن الثاني وان احدهما لو تبدل بغفلة ان
بضد من اضداد العلوم وتبدل الاخر بعلم مماثلة لودي ذلك الى احد امرين اما ان
يجتمع العلم والغفلة بالشيء الواحد في المحل الواحد واما ان يحكم باستحالة
تبدل احدهما بغفلة متعلق بما كان يتعلق به العلم الذي يحكم وفي الحكم بذلك
انقلاب الجايز مستحيلا وكل اصل يكره على ابطال ما يجوز ثبوته كان مستحيلا واما
على مذهب أهل الحق وهو المدرک هو الوجود فلا يمتنع ان يتعلق العلم بالمدرک
الذي هو الوجود ولا يمتنع ان يتعلق الغفلة به مع اذراة ثم اذا تعلق العلم بالمدرک

الذي هو الوجود فلا يمنع ان يتعلق العلم باحوال المدرك ولا يمنع ايضا ان
 يتعلق الغفلة بها او يتعلق العلم ببعض احوالها دون بعض ولا معنى
 لتخصيص الحال التي هي اخص صفاته دون الاعم منها فان ذلك كله في حكم
 الجواز وسلك الامكان اذ لا يجب عند العلم بالوجود علم بحال الوجود ولا
 يمنع فيثبت الجواز على هذه القضية قطعا ومن حق الضرورة في حكمها عند
 تقدير بقية الحكم او عديمه اذ لم يلق وجه من وجوه الاستحالات في النفي والاثبات
 ان ينفي بالجواز في ذلك ووجه الاستحالات مضبوطة في مسائل الضرورات
 التي ينفي بها العقول كاجتماع الضدين في المحل الواحد في الوقت الواحد
 ومراتب التضاد قد سبق بيانها في موضعها من اول هذا المجموع فلا فائدة في
 التطويل يا عادة مراتبه ولكن من مراتب التضاد ما يعلمه كل عاقل كتضاد
 البياض والسواد وكذلك كل صفة لا تتعلق لها وهي الضدية الصريحة من غير
 تعليل ومنها ما لا يعلم التضاد في حقها الا عن تقدير متقدم وهي ضدية
 التثليث كالبياضين يتضادان على المحل الواحد وانما يعلم ذلك بتقدير تبدل
 البياض الواحد بسواد وتبدل البياض الثاني ببياض فيؤول الى اجتماع الضدين
 كما تقدم بيان ذلك في العلمين قبل هذا ومنها ما لا يعلم الا بعد العلم بالتعلق
 ومعناه كالعلم بضدية العلم بعمر ومع الجهل به وانه لا تضاد بين العلم بعمره
 والجهل بزيده ومنها ما لا يعلم التضاد بينهما حتى يعلم معنى الشرطية وذلك
 كتضاد الفكر للنوم ولما يضاد العقل لكون العقل شرطاً في الفكر كتضاد
 الموت للعلم لكون الحياة شرطاً في العلم والموت يضادها وما ضاد الشرط ضاد
 الشرط ولا محالة فهذه تتممة لبيان مراتب التضاد المذكورة في صدر كتابنا
 هذا ومن انواع الاستحالات وجود فعل لا فاعل له وتقدير ذلك ينشئ
 اربعة وجوه من الاستحالات احدها ابطال ما حكمت به الضرورة من ان
 وجود جايز يزيل لامر جايز مقتصر الى مقتضى محض والثاني اثبات حادث
 لم تؤثر فيه قدرة وفي ذلك مغالطة الضرورة ومصادمة البدئية اذ لو البات
 من المحض لما ثبت وجود المحض والثالث ابطال دلالة التخصيص على كون

المختص يريد الماخص: والرابع ابطال دلالة الاحكام على علم الفاعل
المحكم فان قدر الفعل جوهر لا تا ليفله ولا اتقان فيه كان تخصيصه بوقت
دون وقت وبصفة من اعراضه دون صفة دليل على ارادة ذلك ثم ذلك ارادة
له على علمه به اذ لا يستحيل ثبوت ارادة الشيء من غير علم به فهذه وجوه
من الاستحالات يثمرها قول القائل ان الفعل لا يحتاج الى فاعل ومن وجوه
الاستحالات مماثلة الفاعل فاعله فان التماثل يوجب التساوي بين المتماثلين
فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب للفعل وجود فاعل له كما تقدم فلو كان فاعله
مثالا لم يجب له فاعل كما وجب لمماثلة الذي قد رمعولا له وذلك يودي الى
التسلسل اذ يستحيل ان يفعل كل واحد منهما الثاني واذا استحال ذلك
افتقر كل واحد منهما الى فاعل من حيث مماثلة للمفعول ولزوم افتقاره الى
فاعل بوجده ومن وجوه الاستحالة تضادة الفاعل لمفعوله وذلك يستحيل
من طريقين احدهما ان الفعل لا يتصور ثبوته الا صادرا عن الفاعل ويستحيل
ان يصدر عن فاعل متصف بالعدم فان تقدير صانع منقضي يتناقض كما ذكرناه
في باب اثبات العلم بوجود الاله سبحانه فوجود الفعل من غير فاعل مستحيل
والثاني من طريق الاستحالة هو ان التضاد لا يمكن تصوره الا بين الصفات
الكادته وقد ذكرنا ذلك مبينا في مقدمة هذا الكتاب وانما يكون التضاد على
المحل الواحد بين الصفتين الكادتين فكل شيء لا يجوز عليه المحل فلا يتصور
منه التضاد اصلا وقد تقدم بيان التضاد وحيث يصح وحيث يمتنع ومن وجوه
الاستحالات ان يفعل الفاعل المفعول بذات الفاعل وهذا ينقسم قسمين
احدهما ان يفعل فعلا قائما بذات فاعله كما ذهبت اليه المعتزلة من ان العبد
يفعل حركات نفسه وسائر مكنسياتة وتقوم بحمله وسنمين وجه الرد عليهم
ونذكر استحالة في خلق الاعمال ان شاء الله تعالى فاذا بطل ان يكون العبد
فاعلا وجب ان يكون الفاعل قدما واذا كان كذلك فانه يستحيل ان يفعل فعلا
في ذاته اذ لو فعل فعلا في ذاته لا تصف به ومن اتصف بمادة كان حادثا على ما
تبين في باب حدث العالم والقسم الاخر من استحالة ان يفعل الفاعل افعاله

بذاته ومعناه ان يخلق بذاته لا بصفاته وذلك مستحيل لان القول به يؤول الى
ان يكون العالم متولدا عنه فيكون علته ويكون العالم معلولا وذلك عين القول
بقدم العالم وقد قامت الدلائل القاطعة على حريته ولو كان فاعلا بذاته من
غير صفة قائمة به متعلقة بالفعل لما تصور تقدم شيء على غيره ولا تأخير شيء
من العالم على شيء اذا ما يكون ذلك بارادة وقصد ومن علم ان الجائزات لا نهاية
لها علم انه لو لا الارادة لوقع ما لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا لازم للمعتزلة
القائلين منهم بان البارئ تعالى عالم بنفسه لا علم له ولا يشعرون كونه عالما لخالق
نفسيا واذا قدر او لا يريد انما ذلك ثابت بنفسه فيعلم ويقدر الى غيره ذلك
بنفسه وهو لا يلزمهم ان يفعل بذاته لا بصفة دون الطائفة الثانية من
المعتزلة المتبينين له احوالا نفسية فيعلم من صفة نفسه ويقدر من صفة
نفسه وهذا وان كان باحتمالا فلا يلزمهم من اجله ان يكون العالم قد بما معلولا
بالفاعل لانهم ربما يقولون انه يخلق الخلق بكونه قادرا فيقتنون كونه قادرا
يقع الخلق به والتأثير وما من نفى القدرة وكونه تعالى قادرا فلا يقع الافعال
عنده الا بذاته فيلزمه التقدم لا محالة ويلزم المعتزلة القول بقدم العالم
من الوجه منها مصيرهم الى ان الحوادث قبل ثبوتها ذوات منصفة بصفات انفسها
وانما يفعل الفاعل وجودها وهو حال عندهم فاشتبهوا الحوادث للحوار التي هي
الوجود ولم يتمكنوا لثبات حدوث الذوات من حيث هي لم تنزل عندهم ثابتة
ويلزمهم ايضا القول بقدم العالم من هذه المسئلة التي كنا بسبيلها ولكن
هذا الالتزام يخص منهم بالقائلين بنفي الاحوال وانه يخلق بذاته سبحانه
لا بصفاته ولا باحواله وقد تقدم ذكر هذا ههنا وكذلك يلزمهم القول بقدم
العالم من قولهم يجب على الله تعالى ايجاد الخلق على ما هو عليه وهذا مذهب
الكعبي واهل العراق من المعتزلة وما وجب وجوده لا يجوز تأخير اذ في تأخير
ابطال الوجوبه فان جد الواجب انه الذي لا بد من كونه فحينئذ استحالة ان يكون
البارئ تعالى فاعلا بنفسه لا بصفاته ومن وجوه الاستحالات ان يتصف
الفاعل بصفة تناقض الصفات التي بها يخلق كالعجز والجمل والغفلة وعي

ذلك مما يمتنع به الاتصاف بصفات الكمال التي بها يتصور ثبوت الاختراع فان
ذلك يودي الى امتناع وقوع الافعال من الباري وفي ذلك ثبوت تقيضين
احدهما الحكم بمجواز وجود القديم سبحانه اذ لا يتصف بالنقص الا ما هو
جائز الوجود والثاني استحالة وقوع العالم حادثا وهو قلب الجائز مستحيلا
فهذان امران متناقضان وما ودي اليهما كان متناقضين في نفسه ومن
وجوه الاستحالة ثبوت مثل للفاعل لاستحالة صدور الفعل من فاعلين
اذا احدهما يخرج الى الوجود فلا يبقى للثاني تاثير فيه وقد تقدم في باب العلم
بالوحدانية البراهين القاطعة على استحالة ثبوت الالهين فان القول
بالالهين يودي الى ان اثنين فعل احدهما عن الآخر واما احدهما عن الآخر
واليه الاشارة بقوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتنشأ به المخلوق
عليهم اي لو كان معه الاله اخر كان فعلا امرا فكان يعرف بفعله ويعلم بطاع
بامره واذا لم يتميز فعل احدهما عن فعل الآخر لم يتميز امر احدهما عن امر الآخر
ولم يتصور طاعة احدهما للثاني قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
ومن وجوه الاستحالة ان تنصف القديم بصفات حادثه اذ في ذلك عرؤه عنها
بما لا اول له والمتصف بما يتصف به انما يقبله من صفة نفسه ولا يجوز عرؤه عن
جنسها اتصف به وذلك يودي الى طرفي تقيض احدهما عرؤها والمحل عن الصفة
ثم الاتصاف بها بعد ذلك والثاني الحكم بحدوث القديم اذ كل ما يقبل الحوادث
لا يسبقها ولا يعبر عنها يودي ذلك الى القول بحدوثه وفي ذلك انقلاب الواجب
جائزا وذلك مستحيل ثم لو اتصف القديم بتقدير بصفات حادثه لكانت تلك الصفات
مفتقرة الى فاعل فان قدر الفاعل غير الله كان فيه اثبات الالهين وقد تقرر
الفراغ من ابطاله وان كان هو الذي يفعلها وتنصف بها كان مستحيلا موديا
الى التسلسل من حيث انه لو فعلها لكان فاعلا لها بصفات اخر اذ قد ثبت انه
لا يفعل بذاته بل يفعل بصفاته كما سبق القول على اثبات الصفات الازلية لله
سبحانه في موضعه اذ لا يتصور فعل من فاعل الا بالقدرة ولا تخصيص الا بالارادة
ولا اتقان الا بالعلم ولا شئت هذه الصفات الاحياء واذا ثبت ما قلناه نفى

كونه فاعلا للصفات اثباتا لصفات اخرى وينساق ذلك الى اثبات حوادث لا اول
 لها مع ان من اتصف بصفات حادثه لم يتصور منه ان يوجد شيئا لكون من اتصف
 بالحدوثات حادثا والحادثة لا تخلق شيئا ولا يوجد وسنذكر بيان ذلك عندنا
 على القدونية في باب خلق الاعمال ان شأنا الله تعالى واذا ثبت ذلك وجب قدم
 صفات القديم وكما لا يتصف بالحادثه بالقديم فكذلك لا يتصف القديم بالحادث
 اذ في تقدير اتصاف القديم بالحادثه عر ومحملة عنها بما لا اول له ولكونها حادثه
 كما تقدم بيانه وفي تقدير اتصاف الحادثه بصفات قديمة ثبوت الصفات قبل محلها
 بما لا اول له اذ هي على هذا التقدير قديمة ومحملة حادثه وهذه القضية تؤذن
 بابطال الشرط والمشروط اذ قد تبين في حكم ضرورة العقل افتقار المحل للصفات
 وافتقار الصفات لما يقوم به فاما تقدير ذلك في الحوادث فانه يجري على قضيه الشرط
 في تبدل المشروطات مع ثبوت الشرط فيتبدل العلم بالحادثه بضده من غفلة الى
 غيرها والمحل ثابت واما في حق القديم سبحانه وتعالى فلا يجوز تبدل صفة من صفاته
 سبحانه وتعالى اذ قد تبين ان القديم لا يجوز عدمه عند كل ما في باب حدث العالم
 وايضا فان الصفات القديمة لا يتصور في حق شي منها ثبوت ضد لها اذ القديم
 ضد له لان من حكم الصديق ان يجوز تعاقب احدهما بذكر من الاخر واذا ثبت قدم
 الصفة واستحالة عدمها لم يجز ان يعقبها ضد لها اذ التعاقب لا يكون الا بعد
 فناء الصفة الاولى واذا امتنع انعدامها لم يتصور وجود الثانية فلا يجوز ان
 يُقدّر التعاقب الا بغير ما يجوز عدمه ويجوز وجوده بل لو تصور استمرار الصفة
 الحادثه زمانين لم يجز ان يعقبها ضد لها اذ لو بقيت لاستحالة عدمها كما تبرهن
 بالبرهان العقلي في باب حدث العالم وستكون لنا عودة الى بيان ان الاخر لا
 يجوز بقاؤها في باب القدر والاستطاعة وخلق الاعمال ان شأنا الله تعالى فاذا
 امتنع التضاد بين حادثين ثبت احدهما واستمر ثبوته زمانين فلا يمتنع بين وجود
 قديم وبين تقدير ضد له وثبوته مستحيل هيئات هيئات لتقدير الضدية بين
 يجب وجوده وبينها يستحيل وجوده وقد سبقنا بيان ان الضدية لا تنجح الا
 بين الاشياء ويستحيل ان يكون القديم تعالى مجاسا لشيء فيكون ثمة انواع منه

او يكون نوعا فيكون فوقه جنس له وقد ذكرنا ان المماثلة والمخالفة والصد
انما تكون بين الاجناس وانواعها وكذلك الشرطية عند اهل المحقق لا
يتصور ثبوتها الا فيما يتصور فيه القضاة ولذلك تبيين ان الشرطية لا يكون الا
بين جنسين وان الصدية لا يكون الا بين نوعين تحت جنس واحد وقد ذكرنا
هذا المعنى في موضعه قبل هذا وقد تبيين في حكم صدية النقيض ان المشروط
يضاد ضد شرطه كالعلم بضاد الموت وليس من جنسه ولكن لما كان ضد الموت
شرطا في وجود العلم لم يمكن في العقل اجتماعه معه وذلك لاستحالة وجود
العلم من غير حى وقد حكمت الضرورة بذلك وهي الحاكم الذي لا يخطئ بل لا يصيبا
عيش الحق ونفسه ومن وجوه الاستحالة انصاف القديم سبحانه وتعالى بالصفات
التي لا يشترط في ثبوتها الحياه كالالوان والروائح والطعوم والاكوان الى غير ذلك
من صفات الجمادات اذ هي مشروطة بالجواهر دون الحياه وهي مع الحياه محتملة بحوز
ثبوتها مع الحياه وبحوز ثبوتها دون الحياه مقارنة للموت ومجمعة معه في محل
واحد ولما استحالة وجود الموت في حق القديم وحيث حياه ان يكون دائمة ودهت
الاخلافية التي ذكرناها بين صفات الجمادات وبين الحياه ووجب وجود الحياه
في حق القديم ووجود كل صفة لا يتصور ثبوتها من الموت واستحالة الصدية على
صفاته لقدما كما ذكرناه وايضا فلو قدر انصاف القديم بصفة من هذه الصفات
فما من نوع منها الا وهو مفسا وللنوع الاخر كالبياض والحمرة والسواد والصفرة
واذا كان الامر كذلك لم يجب شي منها بدلا عن اخر فلزم الجواز وتبين الحدوث في هذه
الاجناس لا محالة وما ثبت له الجواز ولا يخص ثبوتها الا من يخص وما انفقر الى
القاعل فهو حادث الوجود لا محالة وليس كذلك استحالة الغفلة على القديم الى
غير ذلك مما يستحيل انصافه به فان تقدير انصاف القديم بذلك يمنع ثبوت
اوصافه العلية كعلمه وجميع كماله وجلاله سبحانه وتعالى عما يناقض الكمال
وبضاد الجلال بل هو الموصوف بالكمال والكمال على الاطلاق انصاف الوجوه
الذي تظهر معه استحالة وجود نقص او تشبه بشخص او ثبوت نداء او تقدير ضد
تعالى الله الكبير عن ذلك علما كبيرا وايضا فلو قدر القديم متصفا بشي من صفات

الجمادات لم يخل ما ان يكون متصفا بجميعها او بالبعض منها دون البعض
 فان كان يقدر اتصافه بكلها كان ذلك موديا الى اجتماع المتضادات وبطلانه
 معلوم على الضرورة وان قدر اتصافه بالبعض دون البعض لم يكن بعضها باو
 من بعض اذ جميعها لا يوجب كما لا ولا تعين عن غيره بوجه من وجوه التعيين
 الذي تنك عليه ضرورة او يتمسك في تعيينه بدليل نظري ولذلك قال بعض
 اصحابنا ما من صفة من هذه الصفات غير المشروطة بالحياة تقدر قائمة بالقدم
 فيقدر عليها الا او يلقى عند ذلك وجه من وجوه الاستحالات واذا قال انخص
 من المحتوية ويقدر ايضا ثبوتها فلا يلقا وجه من وجوه الاستحالات واذا كان
 الامر كذلك ونسأوى وجودها وعدمها كان ذلك مودنا بجوارها وما يحكمه
 الجواز فنقرر الى ان يخصص مرجح لوجوده على عدمه وما فنقرر الى ان يخصص في جماداته
 ثم قد تبهر من ان المتصف بالحادث حادث ومن وجوه الاستحالات ان يشبه القديم
 القديم الحادث في صفاته النفس وقد تقدم بيان ذلك حيث ذكرنا ان البارئ سبحانه
 وتعالى لا يجوز عليه ان يتصف بالجوهرية ولا يقول الاعراض ولا يقتصر الى محمل
 ولا يجوز عليه التخصر بالحكمات وانه واحد وانه سبحانه لا امر عليه الا امره
 فلا يكون اليوم اقدم من امس تعالى الله عن مشابهة الخليفة ليس كمثل شئ وهو
 السميع البصير ومن وجوه الاستحالات ان يتصف القديم سبحانه بالبداء فان
 من اتصف بالبداء كان قد تبدل عليه حكم لم يكن له قبل ذلك وذلك يؤول الى امرين
 اما الى تبديل العلم واما الى تبديل الارادة وكلاهما مستحيل عليه سبحانه وتعالى
 عن الاتصاف بذلك فانه اذا قال القائل ببداء الزيد في امر كذا وكذا كان لذلك معنيا
 احدهما هو ان يكون قد علم امر كذا ثم نظر فعلم انه ليس كما علمه او لا ذلك يودي
 الى ان احدا لعلمين جهل اما الاول واما الثاني وينزل الامر في ذلك منزلة
 شخصين قال احدهما في شخص هو زيد وقال الثاني هو عمر فلا يتصور على ذلك
 ان يكون القائلان مصيحين جميعا لانه يودي الى ان يكون الشخص الواحد اثنين
 وهو من ابل الحالات ومقدما منها في رتب الاستحالات فيؤدي ذلك اذا قدر في حق
 القديم سبحانه وتعالى الى امرين احدهما اتصافه بالجهل ولو انصف به لكان ذلك

قد بما ولم يتصور عدمه فلا يتصور على ذلك ان يتصف بالعلم لاستحالة اجتماع
الصديق والثاني من الوجهين اللذين يودي اليهما هذا التغير هو انه لو انصف
بالبداء بمعنى انه علم خلافا لما علم او لا ان يكون علمه السابق قد انعدم وهيئة
فان الصفة القايمة بالقديم قد مية كما سبق القول في ان القديم لا يتصف بحادث
وكما ان الحادث لا يتصف بقديم وايضا فانه لو انصف بالعلم او لا لتعلق العلم بالمعلوم
على ما المعلوم عليه فلا يتصور ان يتعلق معه ولا بعده علم بالمعلوم على خلاف ما
تعلق به العلم الاول لان ذلك يبطل حقايق العلوم او يودي الى ان تكون العلوم
على حالتين متناقضتين وذلك قلب للأجناس وقلب للحقايق مما يستحيل على
الضرورة اذ لو تبدلت الحقايق وانقلبت صفات الانفس لم يتق عاقل بعقله
وانقلب العقل جهلا وعند السويحق الحقايق وذلك ان البياض مثلا لو عاد سوادا
من غير ان يتبدل ذاته وان يذهب وجوده بل تبدلت بياضيته سوادية وبقيت
ذاته ثابتة فلا يخلو الامر في ذلك من احد قضيتين احدهما ان تتبدل حقيقة
التي هي بياضيته بالحقيقة التي هي السوادية فيعود سوادا بعد ان كان بياضا وتكون
تبدله هذا من اوصافه اللازمة له النفسية لذاته او يكون تبدله من حقيقة
الى اخرى من فاعل خصصه بذلك بعد التخصيص بالحقيقة الاولى فان كان ذلك
التبدل من ذاته وصفه نفسه لزم ان تتبدل حقيقة في كل زمان حتى كان يستحيل
ان يدوم على حقيقة واحدة اذ كان تبدل الحقايق عليه صفة نفسية له واما معنى
لصفه نفس الشيء الا وجوبها لذاته ما دامت ذاته واستمرت وهذا يؤول الى ان يكون
لحقيقته له الا لا ينبت له حقيقة وذلك يودي الى ان لا حقيقة في الحقيقته وقلب
الحقايق اصل الاستحالات وراس الجبهالات فان القول به يبطل معنى الشرط
والمشروط والحد والمحدد ويبطل دلالة العقول ويبطل معنى الاحاطة بالمعلومات
ويؤدي الى بقا الاعراض والى ان يجمع الاضداد في جمل من الاستحالات لا يطول
تتبعها هذا اذ قدر تبدل الحقايق في حق الذات الواحدة من صفات النفس واذا
قدر ذلك من فاعل كان محالا ايضا من اوجه اقربها ان ما يفعله الفاعل انما هي
الذوات الموجودة اذ التأثير الذي يصح بالقدرة وايضا الشيء الذي كان عدما

يمكن أن يتأثر القدرة في إيجاده فلا تأثير للقدرة إلا في ذات المقدور ووجوده
 والحال لا وجود لها فلا تصور في العقل تأثير القدرة في تعلقها بها فإنا إذا نظرنا
 إلى المقدور قبل ثبوته الفينا في نسبة العدم فاذا تعلق به القدرة وأثرت فيه
 ثبت وجوده فلو قدرنا الصفة النفسية متعلقا للقدرة للزم عند تأثير القدرة
 فيها أن تزول عما كانت عليه قبل تعلق القدرة بها كما زال المقدور عند تعلق
 القدرة به وتأثيرها فيه عن كونه عدما ليس بشيء إلى كونه موجودا شيئا
 ذاتا وهذا لا يمكن في حق الحال فانها لا توصف بالعدم أو لا وبأب الوجود آخر
 فلا أثر لتعلق القدرة به ثم القدرة لا تؤثر في مقدورها المحتجج بها الأعلى
 حسب الإرادة المتعلقة به والإرادة لا تعلق لها بالمتوقع الكون كما تقدم بيانه
 في صدر هذا المجموع وهذا يوضح أن المراد من حقه أن يكون منعدم ما وهذا لا
 يتصور في حق الحال التي هي خاصية الشيء وحقيقته وعلى هذا فلا يجوز تعلق
 الإرادة بالمراد على ما هو عليه فلا يراد الموجود أن يكون موجودا أو لا يراد المعدم
 أن يكون معدوما ولكن يراد الموجود أن يعود مقدوما فعدمه على الحقيقة هو
 المراد المتعلق للقدرة ويراد المعدم أن يكون موجودا ويؤثر الأمر في ذلك
 إلى أن يكون وجوده هو المراد على التحقيق فلو قدرنا الحال مرادة لم يخل إما
 أن يراد وجودها في حال عدمها أو عدمها في حال وجودها وكلاهما بالحل إذا لا
 توصف الحال بالوجود وبالأعدم لما بيناه قبل ذلك ووصفة بالوجود للزم أن تماثل
 وتخالف وتضاد غيرها ولا يكون شيء من ذلك إلا بالحوال وصفات نفس ويلزم
 في تلك الأحوال وصفات نفس ويلزم في تلك الأحوال التي تقع بها المماثلة
 والمخالفة والمضادة ما للزم في الحال المقدرة موجودة وذلك يؤدي إلى
 التسلسل ولو قدرنا الحال معدومة لكان يتميز الجف من جنسه بعدم محض
 وذلك ممكن عقلا إذا لا اختصا صلا ليس بشيء موجود دون غيره ومعلوم أن
 من الأحوال ما يخص الشيء ولا يشاركه فيه إلا ما هو مثله ومن الأحوال ما يعم
 مع الموضوع به غيره من الموجودات والعدم لا يخص ولا يعم إذا لا يعطي حكما لشيء
 من الأشياء البتة وإذا بطل أن تكون الحال موجودة أو توصف بانها معدومة

لم تكن متعلقة بالارادة وجودا وعدما ولا يجوز ان تتعلق الارادة بكونها حالا
لا موجودة ولا معدومة فانها كذلك وذلك واجب وهو على اربعة اقسام
احدها موجود يجب وجوده من غير نظر الى الزمان والمكان والاوان لا الى الماضي
والمستقبل والحال وهذا هو الموجود الموصوف بالقدم وهو الباري سبحانه
وصفات ذاته سبحانه وموجود يجب وجوده في زمان وجوده وهذا هو
الموجود الكائني مثل وجود الكواهر والاعراض فان الموجود منها في حال وجوده
لا يجوز اذ ذاك عدمه وكذلك كون الشيء موصوفا بحقيقته التي بها يتميز عن
غيره مثل كون العلم علما وكون اللون لونا الى غير ذلك من سائر الاجناس
ومنها معدوم يجب عدمه من غير نظر الى الزمان والافات وهذا كعدم اجتماع
الصديق وكعدم الشريك في حق الباري سبحانه وتعالى عن المضارعة والمماثلة
ومعدوم يجب عدمه في وقت عدمه اذ من المحال ان يكون معدوما موجودا في زمان
واحد وهذا هو الواجب المفيد بالزمان عدما ووجودا واذا وصفنا وجود ما
هو عدم بالجواز او عدم ما هو موجود بالجواز كان ذلك راجعا الى تقديراتنا في
بعد عدمه او عدمه بعد وجوده ولا يلحقنا في ذلك وجه من وجوه الاستحالات
فهذا هو الذي يعبر عنه بالكائني وقد تبين فيما قبل ان الكائني انما هو جائز في
حقه لا محبط علما بما يوجد مما لا يوجد لذلك قال اهل التحقيق ان القدم سبحانه
وتعالى ليس في حقه الا وجوب الشيء واستحالة غيره فان المحيط بما يكون من غير ما
يكون وقد استغنينا القول في هذا الغرض بما فيه غناء فلا معنى للتطويل في اعادته
ولنرجع الى مسلمنا فنقول اذا تبين ان الحال لا يتبدل من صفة نفسها وانها على
بديها لما ذكرناه لم يبق الا ان يستحيل تبدلها واذا تبين استحالة بطلان دقائق
الاشياء وانقلابها استحالة لذلك ان تتعلق بالمعلوم علما ان تتعلق احدهما به
على ما هو عليه وتعلق علم اخر به انه على حقيقة اخرى وليس هو كما تتعلق العلم
الاسبق به وقد تبين ان احدا للعلمين لا يتقلب جهلا وان المعلوم لا يتبدل له خواصه
وحقايقه فالعلماء على هذا امتنع في حق من سبق له العلم بالشيء وهذا قال اهل
التحقيق من علم الحق على ما هو عليه لم يقدر ان يعقده على خلاف ما هو عليه

اذا الخبر عن الخبر عنه مشروط بالعلم به وهذا معلوم بضرورة العقل اذ لو ان
 احد العقلاء ان خبر عن الشيء على خلاف ما علمه ولم يمكنه ذلك وما ذلك
 وما ذاك الا لوجوب تعلق خبر النفس بما تعلق به العلم فيكون الخبر النفساني
 ايدامو افقا للعلم ومتعلقا معه على المعلوم ولهذا باب في اخر النبوات
 سيقين هناك ان شاء الله تعالى فاذا وجب ان خبر عن خبره على وفق ما علمه
 وقد تبين استحالة تبدل علمه في تعلقه او بعلم اخر تعلقه وجرى الخبر القديم
 مجرى العلم القديم قال تعالى ما يبذل القول لدى وما انا بظلام للعبيد واما من
 اذكر النسخ من اليهود وحمله حمل البداء فقد جهل الفرق بين تعلق الخبر
 وتعلق الامر وسيرد النسخ في موضعه ان شاء الله تعالى على ان الامر على
 الحقيقة يؤول الى الخبر عن نصب المامور به علامة على السعادة والنهي خبر
 عن نصب المنهي عنه علامة على العقاب والمنقاة فكان للخبر وجهان من
 الاخبار احدهما صريح كالخبر عما كان ويكون من الكاينات والثاني اخبار عن
 وقوع شئ قد علق وقوعه بوقوع شئ اخر فاذا قال امنوا بالله كان معناه
 اندخول العبد الجنة مشروطا بما به نجاء حاصله انه ان كان الايمان كان
 الدخول في الجنة يشترط ايمانا مخصوصا بوقت دون غيره وكفرا مخصوصا بوقت
 دون غيره فينصبه علما كالايان والكفر عند الموت ولا يستقيم هذا للمعتبر له
 من حيث حكمهم بان المامور به طاعة من صفة نفسه فاذا صاروا الى ان نقضا
 هذه العبادة في كونها علامة على السعادة هو النسخ تناقض قولهم في ذلك
 اذ الصفة النفسانية ثابتة للموصوف بها كما بيناه قبل هذا فكيف يتقلب ما كان
 طاعة وحسنا من صفة نفسه معصية قبيحا وكما نرجى القول في النسخ
 ونوخره الى باب يختص به ويلحق بالمكلم فيه ان شاء الله تعالى فان النسخ انما هو
 في باب الاوامر والنواهي وفي باب النبوات وهناك يقين ان شاء الله تعالى
 ومن وجوه الاستحالات ان يجب على الله تعالى وجود شئ من مخلوقاته فان الخبر
 اما ان يكون عقليا واما ان يكون شرعيا فلو وجب عليه شئ تعالى من افعاله
 من جهة العقل لكان ذلك الفعل لا اول له وهذا غاية في المناقض وذلك

يودى الى قدم ما قدّر واجبا عليه تعالى الله عن ذلك وسياتي بيان ذلك في
 موضعه عند ردنا على المعتزلة من البغداديين والبصريين وضربنا فرقا
 منهم بفرق ومن وجوه الاستحالات وجوب التكليف عليه سبحانه وسياتي
 في ذلك ما يقع به الشفاء ان شاء الله تعالى ومن وجوه الاستحالات وجوب
 رعاية الصلاح والاصلاح للعبيد وسياتي الكلام على ذلك في موضعه ان شاء
 الله تعالى ومن وجوه الاستحالات وجوب اللطف عليه سبحانه وتعالى في حق
 العبد وسياتي القول في اللطف ومعناه على مذهب اهل الحق ان شاء الله
 تعالى ومن وجوه الاستحالات اتصافه تعالى بالالام واللذات وقد تحزب
 علماءنا في الدليل على استحالة قبوله سبحانه وتعالى بالالام واللذات فمنهم
 من قال لو قيل للذات ان تن لذة باولى من لذة وذلك يودى الى قبول لذات لا
 نهاية لها وقال هؤلاء لو قيل للالام ان يكون قابلا له باولى من الالم سلوا
 في هذا الباب مسلّمهم في قبوله للالام كما تقدم القول عليه قبل هذا
 ومنهم من ذهب الى استحالة ذلك عليه من حيث ان الالام واللذة انفعال وتضرر
 ثم قالوا من جاز عليه الانفعال والتضرر فهو مضطر محتاج الى جلب هذا ودفع
 هذا والاضطرار من علامة الخدوش ونعوت المحدثين ومنهم من ذهب الى ان
 استحالة اتصافه تعالى باللذات والالام انما هو من حيث ان الالام واللذات
 مختصة بالجواهر الموصوفة بالحياة فشرطيتها انما هي في حق الجواهر اذا
 كانت حية فاعترض على هؤلاء بالصفات المشروطة بالحياة وهي العلم وما
 عداها من الصفات المشروطة بالحياة وقالت فرقة من اهل النظر الفلسفي
 انه تعالى عن قولهم متصف بان يمتد وعدوا ذلك من اوصاف الكمال والى ذلك
 ما لبعض المنتهيين الى الاسلاميين من الباطنية وقالوا الالام نقص واللذات
 كمال فكما ان العلم كمال واضداده نقص وكلاهما مشروط بالحياة ثم يتصف
 البارى سبحانه وتعالى بكونه عالما بجميعا بصيرا دون كونه غافلا اعمى
 فكذلك يتصف بكونه ملئنا دون كونه متالما هذه حكايات اقوال اهل
 الكلام في هذه المسئلة وهي لازمة على مذهب ابى الحسن واتباعه ومذهب

الكثرة لا يعتزل في طرد الشرط والمشرط من الشاهد الى الغايب وقد
علمنا بالضرورة ان الحياة شرط في حق الحادثة في اجناس من الصفات كالعلم
والارادة والقدرة وكلام النفس وجملة الادراكات والمحل عند مثبتتي هذه
القضية لا يعزى عن جميع جنس المشرط بل يجب اذا كان حيا ان يتصف به
من المشرطات من كل جنس وهذا يلزمهم ان يطردوا الشرطية شرطية الحياة
في الالام واللذات من الحادثة الى القديم ولا يحصى لهم عن ذلك على ما اصلوه
في مذاهبيهم مما ذكرناه من طردهم الشرط والمشرط شأها وغايبا ولا يغنيهم
قولهم ان الالام واللذة افتتان تقيصتان والباري تعالى لا يتصف بالافاق والنقا
فانهما يلزمون عموما الخ من اجنس المشرط كله ولا يحصى لهم عن ذلك وذهب
المحققون الى ان القديم سبحانه وتعالى لا يطلق في حقه شرطية البتة ولكن
سبحانه يتصف بالاصاف التي تليق بحق الربوبية من انواع الكمال والالام
واللذات ليست منها فوجب نفيها عنه فهي على ذلك من انواع المنقورات
التي لا يوصف شي منها بان كمال اللون والاكوان والروائح والطعوم والاصوات
الى غير ذلك من الاجناس التي ليست بكمال والصفات على ثلاث ضرب ضرب
منها هو كمال العلم وما جرى مجراه وضرب منها نقص كالصفات التي تضادها واصا
الكمال كالعلم والادراكات وضرب اخر لا يظهر فيه نقص ولا كمال كاللون
وصفات الجمادات غير ان الكوان من نعمها اذا لا يجب شي منها بدلا عن شي اخر
فانقطع انتصافه سبحانه بما كوارها في انفسها والباري سبحانه وتعالى لا يتصف
بالجائزات لوجوب حدوثها الجائز في وقوعه وقد تقدم بيان استحالة انتصاف
القديم بالحادثة واذا تبين هذا فان الالام واللذة في جنسها ليستا من صفات
الكمال الذي اذا قدر عدمه لم يجوز وجود العالم ولا هو مما يلزم عند تقدير عدمه
نقص كلزومه عند تقدير عدم الادراكات في حق القديم سبحانه ولا تغلق معنى
الشرطية فان ذلك انما يجوز في الاجناس ولا يتصف الباري سبحانه بما يتجانس
ولا بما يتضاد ولا بما يتماثلوا فانهم هذا المعنى فكذلك يفهم معنى الاختلافية في
حقه سبحانه وفي حق صفاته اذا الخلافة عبارة عن نوعين تحت جنسين اعني

الخلافية التي تواضع عليها ارباب الاصول وهو ان يجوز اجتماع احدا للخلافين
 مع الثاني وجوز اجتماع كل واحد منهما مع ضد خلافه ولما لم تصور التجنيس
 في الصفات القديمة انتقت الخلافية عنها ولما لم تثبت التسويج في حقها بطل
 التضاد بينها وبطل ايضا التماثل اذ لا يتصور التماثل الا بين نوعين تحت جنس
 واحد ولهذا ربط اهل الحق المماثلة بالاستقواء في جميع صفات النفس وقد
 تبين اتحاد الصفات القديمة واذا لم تطرد الشرطية في حق الصفات القديمة
 عند مشيئتها فاحرى ان لا تطرد على مذاهب اهل الاعتزال في مصيرهم الى نفي
 وجود الصفات القديمة مع ذلك طردوا الشرط من الشاهد الى الغائب فقالوا
 ان كونه سبحانه وتعالى حيا شرطي كونه عالما وهي في معتقدتهم هي من صفة نفسه
 وعالم من صفة نفسه وكيفية تثبت الشرطية بين صفتين تقسميتين في الاحوال لا
 انفس لها وكون الشرط انما يكون من صفة نفسه وكذلك كون المشروط
 مشروطا ايضا انما يكون صفة تقسيمية له ولذلك لا تثبت الشرطية الا بين
 الجنسيتين على ما تبين في حكم الشرط في صدر هذا الكتاب وتبين مجموع ما ذكرنا
 استحالة قبول الباري تعالى للالام والذات ومن وجوه الاستحالة ان يكون
 الباري تعالى اقدم مما كان قبل هذا فان ذلك لا يتصور الا في حق من هو عليه
 الازمنة ويتطاول المهور ما عليه مكثه ويتعالى الله عز ذلك فان ذلك انما يتصور
 في حق موجود له اول ثم لا يعدم كالجنة والنار وما ابقاه الله مدة طويلة فانه
 يكون اليوم اقدم من امس وذلك راجع عند التحقيق الى نوال الصفات عليه اذ لا
 يبقى من الحوادث الا الجواهر كما تبين فيما قبل هذا فيكون كثرة صفاته في نوالها
 عليه تطويلا لمدة بقاءه وهذا كله يستحيل في حق القديم سبحانه وتعالى اقدم
 كفاية عن نفي الاولية فكيف ينزاي نفي الاولية او يقل او يكثر وانما يلزم القول
 بذلك البراهمة الفلاسفة حيث قالوا لم يزل القديم تعالى مستمرا في اوقات
 متعاقبة لا اول لها ولا آخر وذلك جهل منهم بمعنى الاوقات وقد تبين القول
 في حقيقة الوقت ومعناه ومن وجوه الاستحالة وجود مفعولات لانهاية لها
 فانها لانهاية له لا يدخل في الوجود فان الحوادث على ضربين ضرب متميز وضرب

قيام متميز فلو قدر من التميزات ما لانهاية له لبطل معنى التميز في كليهما اذ
التميز عبارة عن التناهي في الكمية ونفي النهاية عن الجواهر بطل معنى
الكمية فان معناها النهاية واما الضرب الثاني وهو ما تقوم بالتميزات فان
اجناسها محصورة وتضادها يمنع تكررها على محالها وقد اشبعنا القول في
بيان استحالة وجود ما لا يتناهى عند كلامنا في بيان استحالة انقسام
الجوهر الواحد وصيرنا استحالة وجود ما لا يتناهى أصلاً لاستحالة انقسام
الجوهر في نفسه في باب حدث العالم ومقدمة اصوله ومن وجوه الاستحالة ان
يكون جنس من اجناس الحوادث لم يوجد ولم يوجد منه نوع من انواعه والدليل
على استحالة ذلك هو انه قد بين بدليل العقل كون الحوادث لا تنفك عن
جواهر واعراضها يجوز وجود حادث زائد عليها وقد ذكرنا ذلك في مقدمة
حدث العالم حيث قلنا في العالم جواهر واعراض واذ بين ذلك فلا ثالث ثم
الجواهر شرط في الاعراض فلا يجوز وجود جوهر دون عرض ولا وجود عرض
دون جوهر فاذا بين ان الجواهر شرط في وجود الاعراض بين على الضرورة
انه شرط في وجود كل جنس منها على عدد اجناسها حتى لو قدرنا امتناع جنس
واحد عنه لتلاشي الجوهر ولم يتصور له ثبوت اجناس اخر وذلك ليس ان الاجناس
بجب وجودها اذ اقدر وجود جوهر كما يجب وجود المستروط اذ اقدر وجود شرطه
ولا تلزم هذيان انواع الاجناس بل يجوز ان يبقا من انواع الجنس الواحد
ما لم يدخل في الوجود وذلك كقديرون من انواع الالوان زائد على ما عهدناه
ووجود رايحة من الروائح زائد على ما ادرناه ووجود طعم من الطعوم زائد على
ما ادرناه الى غير ذلك مما لا يمنع منه ما نعلم ومن الانواع ما يعلم اختصاصها
وانه لا مزيد عليها وهو كل ما ينقض الضرورة بانها لا واسطة بينها كالحركة
والمسكون والحرارة والمبرودة واللام واللذة والعنى والروية والسمع والصم
والكلام والبعث والحياة والموت والقدرة والعجز فهذه لا تتصور في الوجود
وجود ثالث من جنسها زائد عليها واما ما كان منها لا ينحصر انواعها في اثنين
بل تنعدها الى ما فوق ذلك كالالوان والروائح والطعوم وما جرى مجراها فان

الامر في الحكم بما يخصها في انواعها التي ادركنها او في تعديها الى زائد
 عليها من المحتملات وليس من القطعيات وقد ذكرنا القول في الالوان وانها
 هل هي متناهية الانواع منحصرة فيما ادركنها او هي بما لا ينضب لتناقص
 انواعه في موضعه في اول هذا الكتاب وانما حكمنا باخصارها في اجناسها من
 حيث وجوب القبول ولو كانت الاجناس غير منحصرة لودى الى ان يدخل في الوجود
 ما لا يتناهى وهو مستحيل وما ادى اليه كان مستحيلا مثله **و** من وجوه
 الاستحالات ان ينقلب الحادث قديما او القديم حادثا كما ذهبت اليه الحشوية
 من الظاهرية في انقلاب المداد قديما اذا كتبت منه اية من كتاب الله فان معنى
 القديم انه الذي اولى له ومعنى الحادث الذي له اول واذا كان الامر كذلك
 فكيف ينقلب ما له ابتداء فيعود لا ابتداء له او ينقلب ما ليس له ابتداء
 فيعود له ابتداء ولو قدر ذلك لكان ذلك حكما بكون الشيء الواحد مقدوما
 موجودا في حالة واحدة لان معنى الحادث انه الذي لم يكن ثم كان فاذا انقلبت
 جازم منه الذي لم يزل فيلزم من كونه لم يكن ولم يزل وجوده من غير اول وعدمه
 من غير اول ولا خفاء بمثل هذه الجهالة وبطلان هذه الضلالة وقد ذكرنا
 مذهبهم فيما تقدم قبل هذا فاعني عن اعادته **و** من وجوه الاستحالات ان
 يقع حادث في الوجود والباري تعالى كاره لايقاعه اذ لا يتصور وقوع حادث
 الا بتخصيص الفاعل له بالوقوع وقد ثبت بالدلة القاطعة ان الافعال
 كلها صادرة عن قدرة الله سبحانه وسند ذلك وانه لا فاعل الا الله
 سبحانه عند كل ما في خلق الاعمال ولا يتصور على هذا الاصل العظم وقوع
 شيء من الكوادث الا وهو مراد للباري سبحانه وتعالى لانه فاعله ومختارعه
 ومختصه واما كون الجوهر في حيزين او كون الجوهرين في حيز واحد فمما لا خفاء
 به على احد من العقلاء وذلك من وجوه الاستحالات وهو ما جح الى امتناع كون
 الاثنين واحدا والواحد اثنين لان الجوهر لو قدر في مكانين لكان اثنين ولو قدر
 جوهران في مكان واحد لكانا واحدا ويلحق بهذا الباب من وجوه الاستحالات
 وجود عرض واحد في محلين وقت واحد لا يمتنع ذلك في وقتين فان الصفة اذا

قامت بحمل تم انعدمت فانها تعود الى نسبة الجواز كما كانت قبل ان توجد فكل
ما كان يجوز عليها قبل وجودها فانه يجوز عليها بعد عدمها وقد ذكرنا الرد
على من زعم ان العوض اذا انعدم لا يجوز ان يعاد الا في محله الذي وجد فيه
او لا وبينا ان للفاعل ان يوجد الصفه بعد عدمها حيث شاء كما جاز ذلك او لا
قبل ايجادها وكذلك لا يخفاء بان اجتماع الضدين محال وهو على ما ذكرناه من انواع
التضاد في صدر هذا المجموع ولو قدر مقدرييا ضا حث السواد لم تنها وده ضرورة
عقله وما تفصيل سره فلا يستطيع العاقل على ان يجبر عن ذلك في نفسه بل
اذا قدره نفرت له النفس وايت ذلك وذلك حكم في الضرورة العقلية لا يعلل بشي
و من وجوه الاستحالات ان يخلق الله تعالى علما يكون الصادق كاذبا او يكون
الكاذب صادقا لان ذلك يودي الى قلب العلم جهلا وانقلاب الحقائق مستنع
كما تقدم بيانه ويجوز ان يخلق الباري تعالى جهلا بصدق الصادق وان يخلق
جهلا بكذب الكاذب خلافا للمعزلة حيث منعوا ذلك وقالوا ان الجمل قبيح
والله سبحانه وتعالى لا يخلق البقيع وانما يخلق العبد مخيرا او يستحالة فعله
على الباري سبحانه وتعالى ليقبحه وكذلك حكموا في كل ما ورد به التكليف
فانهم قالوا لا يفعل الرب ما يكلف به عبده فان ذلك زعموا انه يخرج الى الجور
وسنرد عليهم قولهم في باب خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وعللوا ذلك بان
قالوا يستحيل ذلك لاستحالة مقدورين قادرين فاذا زال عن كونه مقدورا
للعبد عاد مقدورا للرب سبحانه وتعالى عن قولهم علوا كبيرا فيخلق للعبد
عجزا عما كان يقدر عليه ويتولى هو احدائه ومنعوا ان يخلق الباري تعالى جهلا
للعبد سوا قدر عليه العبد اذ لم يقدر هذا الكونه قبيحا وكذلك قولهم في كل ما
حكموا بان العقل يحكم بقبحه من الجمل والكذب لا لفايدة والظلم المحض كقران
النعمة وقال بعضهم انما يستحيل ان يخلق الله تعالى من انواع الجهالات الجمل
بما يجد العلم به عقلا كما جهلها الله سبحانه وبانيابه وبما يجد يجوز ويستحيل
في حق سبحانه وتعالى واما الجمل الذي لا يدخل هذا المدخل مثل ان يعتقد
الجمل متحركا وهو ساير في المركب في البحر وان الارض تدور اذا كان به دوار

في دماغه الى غير ذلك من انواع الجهالات التي لا تدخل تحت نطاق التكليف
 فان الله فاعل ذلك ومخترعه وهذا كله سياتي مبينا في موضعه ان
 شا الله عز وجل ومن وجوه الاستحالات ان مخلوق تعالى ادراكا يدرك به
 لاشي اذ كل ما يرى فانه يجوز تمييزه عن غيره والعدم لا يتميز عن غيره
 اذ لا حقيقة له وانما يتميز الاشياء بحقايقها كما سبق بيان ذلك قبل هذا
 والحقايق صفات الانفس ولا بد لصفة النفس من وجود تنبعه والعدم لا
 نفس له فلا تنبث له صفة نفسية يتميز بها عن غيره فلا يجوز ان يدرك لاشي
 اذ لا فرق بين قول القائل ادركت لاشي وبين قوله لم ادرك شيئا وقد تقدم القول
 بحقيقة ادراك الباري تعالى العالم قبل هذا في موضعه وبينا وجه المنصية
 على غلط من زعم ان الله تعالى يدرك العالم في حين كونه معدوما وذكرنا انه
 تعالى يدرك الاستحالات في زمان والزمان من شان الحوادث لا من شان اوصافه
 تعالى لان القديم لا يتم عليه الازمنة وقد تبين لك فيما قبل هذه وجوه
 الاستحالات ذكرناها ونبها بها على ما سواها مما تنبته الذرات لا يلقي
 في ان يعلم الوجود من لا يعلم حاله شي مما ذكرناه من ضرورة الاستحالات واما
 لم تذكره واذا لم يلق في ذلك امر مستحيل فيجوز العلم بالذات المدركة وتصور الغفلة
 عنه وهذا معلوم على الضرورة فان اجمارحة التي هي حاسة العين وهي المدركة
 ليست بعالمة وانما يحل الادراك متصف بالغفلة ثم اذا قدر المدرك عالما
 بما ادرك فليس ذلك بالواجب لما ذكرناه واذا كان عالما به جاز ان يعلم حاله
 وان يغفل عنها ولا يلزم العلم بحال اذ لا يلقي وجه من وجوه الاستحالات
 التي ذكرناها في تقدير الغفلة عن الحال مع الادراك للوجود الموصوف بالحال
وقوله رحمه الله ثم لا يبعد في مجازي العقول وجود اقتران معينين
 وهما بمثابة اقتران الالام بالعلم والمحل بالعرض الى غير ذلك تشبيهه غير
 مطرد فان العلم بالالام لا يجتنب مقارنته له بل يجوز ان يتنام الغافل والنائم
 ويجوز ان يعلم الالام من لا يقوم به الالام واما اقتران المحل بالعرض فانه امر
 عقلي وهو من باب الشرط والمستروط وليس كذلك ارتباط العلم بالحال مع

ادراك الذات الموقفة بالحال فان اقتراها من الجائزات واقتران الجوهر
 بالعرض من الواجبات من حيث ان الشرطية لزوم ضروري بين الشرط
 والمشروط **قال رحمه الله** فاما من تقي جواز الرؤية فمما يعولون عليه
 ان الباري تعالى لو كان مؤبدا بالزمان في وقتنا اذ الموانع من الرؤية منتفية
 عنه وهي القرب والبعد المفردان والحجب الحائلة ونحوها فلما انزه كان ذلك
 دالا على ان الانزاه لاستحالة رؤيته وهذا بناء منهم على ما اطلوه من
 اصولهم الفاسدة في انبعاث الاشعة واتصالها بالمرئى وان الموانع عندهم
 هي القرب والبعد والحجب الحائلة من الاجسام الكثيفة ونحوها واذ ثبت ان
 الادراك انما هو عرض من الاعراض بطل ما قالوه كما سبق بيان الرد عليهم
 قبل هذا فيما ادعوه من ذلك فلا يكون المانع على هذا الاعراض من الاعراض
 يتعلق بها تتعلق الادراك به يوجب للمحل كونه ممنوعا من ان يدرك **قال**
رحمه الله ويقال لهم لم يخصهم الموانع فيما ذكرتموه ولم انكروا من يدعيها
 فلا يرجعون عند تحقيق الطولية الا الى قولهم سبغنا الموانع فلم يلد عنهما
 افضحنا به فيقال عدم غثوركم على ضبط الموانع لا يقتضي علمنا قاطعا
 وانتم عرضة للزلل ولا يجب لكم العصمة ولا الاحاطة بقضاي الاشياء وحقايقها
 فلا يرجعون عند ذلك الا الى تردد وتبطل فنقول لهم عندما ادعوه من
 اختصار الموانع فيما ذكره عدلت عن المعقول الى المعتاد وادعيت ان الموانع هي
 الاشياء التي تكون عندها الموانع غالبا اذ قد تبين ان الادراك عرض متعلق
 بالمدرَك من صفة نفسه ولكن الله سبحانه اجري عادته بخلق الموانع عند
 الحجب الحائلة بين الفاعل والمنظور اليه فنظروا الى السبب المعتاد وغفلتم
 عن قضية العقل في المسئلة وقد قامت الدلالة القاطعة على ثبوت اعراض هي
 الموانع والادراكات كما قامت الدلالة على ثبوت سائر الاعراض حرقا وخرقا والعرض
 لا يحتاج اذ ليس هو من قبيل التخييرات **قال رحمه الله** ثم نقول لهم بهر
 تتكرون على من زعم ان انزه لما منع قايم بالحاسة بضاد الادراك فان قالوا
 مقاد هذا المنزه بفضي معتقده الى ان يجوز ان يكون محضته اطلاقا لوجود

راسخه وجبال شامخة وهو لا يراها اذ لم يخلق له الادراك لها والقزام ذلك
 جهل وانسلاال عن موجب العقل قلنا هذا الذي ذكرتموه تعويل منكم
 على تهويل لا محمول له وهو على الفور انعكس عليكم بالذي يغمض اجفانه
 ويعتقد اقتدار الرد سبحانه على ان يخلق في اوجي ما يقدر واسرع ما ينظر
 ما فرضتموه علينا فما يؤمنه وقد غمض اجفانه او اطرق ان يكون قد حدث
 بين يديه باختراع الله تعالى الملال والهاو اذ وتجويز ذلك سفسطة **قال**
 اهل التحقيق ان الواجبات على ثلاثة اقسام واجبة عقلي وواجبة شرعي
 وواجبة عادي فالواجبة العقلية لا يتبدل ابدال الوجوبه والواجبة الشرعية
 لا يتبدل الا بحكم شرعي يرفعها وسنبين ذلك عند كلامنا في الفسخ وحقيقته
 واما الواجبة العادي فانه ثابت ولا يرفعها الا خوارق العادات وهي لستم
 اشخاص وهم الملايكة والانبيا والجن والسحرة والاولياء وعند الموت في حق
 كل ميت ثم الارتباط للعوايد في الدار الاخرة لا في الموقف ولا في الجنة ولا في النار
 وليس كل جاني زواقع هذا فيما ليس بخارق فكيف في خوارق العادات واذ تبين
 ذلك فان ما وجهوه لا اصل له عند العقل وهو قولهم اذا حكمت بان الموانع
 اعراض فالسليم المية يدرك ما لم يخلق له ذلك المانع فلعله قد وجدت اجسام
 محضته وخلقته له الموانع تمنعه من رؤيتها فان الضرورة لا تدفع بمثل هذه
 القهاويل ولو كان ذلك لكان خرقا للعادة وليس خرقا لها موجب لان اسباب
 الانحراف محصورة فيما ذكرناه انفا ومما خلق العلم الضروري واطمانت
 السراير المحقق ذلك بالواجبات العادية فمن تشكك في شخص ادركه وانه
 يستريب في ولادته ونشئته في بطن امه من غير سبب موجب ذلك دخل في
 جملة اهل السفسطة وكان موسوسا موسوسا ويلزمه سقوط كلامه
 واعتقاده ان يستريب في منزله واهله وولده ونفسه اذ يجوز ان يخلق
 الله له اعتقادا يعتقد به انه زيد وليس هو هو الى غير ذلك من الجحالات
 ثم المعتزلة لم يفتهم هذا التهويل عن عكسه عليهم بما يذهبون اليه انها موانع
 من ادراك المدرك من تغميض اجفان او تستر تجدران وحيطان الى غير

غير ذلك فبايؤمنهم اذا غمض اجفانه او احرق او غاب خلف حجاب ان يكون
قد حدث بقدره الله سبحانه خلف ذلك الحجاب اطوارا وجبالا راسيات
فبالذي يدفعون به هذا تدفع نحن ما وجهوه علينا وجواز ما لها بوثا به
لا تذكره ولكنا تمنع وقوعه من غير سبب يوجبها والدليل عليه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل عليه الملك بالوحي ومجالسه ويكلمه
بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم وهو لا يورثهم ولم يكن هناك حجب مانعة
ولا كانوا غمضين اجفانهم وقد بلغتهم هذه الدعوى الكاذبة الى ما
يورث الخلود في النار وهو يكذبهم بوجود الملائكة والشياطين وكف
ببقي من الدين قليلا وكثير لمن انكر ملائكة الله الذين اخبر الله باشتقاقهم من
خمسة مائة وتسببهم الليل والنهار ربهم وهم لا يستحسنون ولا يستحسنون
ولا يعصون الله ما امرهم ولا يعلمون ما يأمرون ولا يستغفرون عن عبادته ولا
يستكبرون وهم السفهاء الذين تولوا بالصحن الى بيت العزة قال تعالى يا ايدي
سفرة كرام بركة ودم من جعلهم انا ثاقبا فقالوا شهدوا خلقهم وقال يخبر عنهم
وانا النخيل الصافون وانا النخيل المسبحون وقالوا الملك صفا صفا وقد ظهر كفر
المعتزلة في انكار الملائكة وفي انكار الجن المسبحين لسليمان عليه السلام كلنا
وعواصر اخرين صغرين في الاصفاد فما كان يكون احسنهم لواقفوا على خطا
في مسألة الاشعة المنبثقة المتصلة بالمرء فانها ورطتهم في هذا الكفر
والكذب لله ولو رسوله فيما اخبر الله ورسوله عنه من ملائكة والشياطين
نفوذ بالله من اسباب البحر ما زوميا دي اتخذ لان قال رحمه الله ومن
شبههم ما اذا حقق رجوع الى كبح الدعوى مثل قولهم الرأى يكون مقابلا للمرء
او في حكم المقابل فيفعال لهم في هذا الضرب اعلمت ما ادعيتوه ضرورة امر
علمتموه نظروا فان ادعوا العلم الضروري ونسبوا اخصومهم الى حمده سقطت
محتاجتهم وتبين منهم وعنادهم وتطرق اليهم من الجسمة مثل ما ادعوه فان
قايلا منهم لو قال باضطرابه علم استحالة موجود لا يجمع للعالم والمفارق
له لم تدفع هذه الدعوى الا بما دفعنا به شبهة نقاة الروية اما قول

المعتزلة انه يجب ان يكون المرءى مقابلا للرأى او في حكم المقابلة فلما تقدم
لنا من الاحتجاج عليهم في مسألة الانشقة اذ قلنا لهم هب ان المرءى اذا
كان جوهر او كان الرأى جسمنا تصح المقابلة بين الرأى والمرءى ولكن لم تن
المقابلة من لوازم كونها رأيا ومرءيا وانما كانت من حيث التمييز به فان متعين
حيث ما قدرت اما كنهما فلا بد من ان يسامتا احدهما الثاني ويقابله هذا مما
يُعلم على الضرورة ولو سلمنا لمر ذلك لطا لبنا هو برؤية البياض والسواد
القيام بحمل المرءى وراتصع المقابلة بين الجوهر واللون فعدلوا الى قولهم
او في حكم المقابلة يجوز ان الالوان فانهما وان لم تقابل الرأى فانهما يقوم
بمن يقابله وعند ذلك الزمناهم ان ترى الروايح والطعوم اذهى قائمة
بالمقابل ويذكر المقابل لم تم بفت المعتزلة على هذه الدعوى اصلا في
نفي جواز رؤية المد تعلق وهذه الدعوى باطللة في نفسها فكيف يبنى
عليها اصل من اصول المعتزلات فقالوا يجب ان يكون الرأى مقابلا للمرءى
او في حكم المقابلة قالوا فلورئى الاله سبحانه لكان مقابلا لنا وما اتصف
بالمقابلة فانه يجب له التمييز والتميز يجب له الاكوان من الحركات والسكان
ومن قامت به الاكوان وجب ان لا يكون حادثا لان الدلالة على حدث الجسم
قبولها للاكوان وراصنا فالحوادث من الاعراض قالوا فلورئى البارى
سبحانه وتعالى لكان حادثا فتسائلهم عن وجوب كون الرأى مقابلا للمرءى من
اين وصلوا الى العلم بهذا الوجوب بالضرورة ام بالنظر اذ لا يخرج العلم بوجوب
شئ او يجوزاه او باستحالة عن ان يعلم بالضرورة او بالعلم النظري فما
كان من الواجبات التي هي في الرتبة الاولى من العقليات كوجود البارى تعالى
ووجود نفس الانسان في حقه ووجود محسوساته في ضميره وامثال هذه فانهما
تعلم بضرورة العقل وما كان مرتبا على هذه وامثالها فانهما تعلم بالنظر وقد
يكونا النظريين خفيا ويكون معنى الجلى ما يقل اركانه ويقرب من الضرورة
في رتبته ويكون الخفى ما كثر اركانه وتبعد عن الضرورة في رتبته فيحتاج العاقل
فيه الى سبوت وتقسيم لطويل والافالولة العقلية ليس فيها خفاء بل هي خلية

كلها الا من هذا الوجه الذي ذكرناه فاذا علم العقل بضرورة وجود الجسم
ثم علم بالدليل انه حادث ترتب له على ذلك انه صدر عن تخصص وجوده
على عدمه ويكفي هذا المثال في بيان ما اردنا بيانه اذ قد تقدم منا بيان
رتبة النطق والاستدلال في صدر هذا الكتاب فان رتبة المعتزلة ان وجود
كون الرأى مقابلا للمرئى علموه بالضرورة العقلية من الرتبة الاولى فنلك
رتبة يتساوى فيها جميع العقلاء فكيف يستقيم هذه الدعوى مع مخالفتنا
ايها في ذلك فان ادعوا انا علمنا ما علموه من ذلك ثم شبعونا الى حمده علمنا
على القطع مباقتهم وسقطت عنا مكالمتهم ومما جتهم وطرقنا اليهم من
المجسمة دعوى كدعواهم وهوان نقول الجسمى المجسمة مقابلة الفاعل
مفعوله لانا بالضرورة نعلم استحالة وجود قايما بذاته كامتصا بالعالم
مجامع له ولا منفصل عن العالم مفارق له فنقول لهم تدفعون هذه الدعوى
على انفسكم اذ اوجهاها الجسم وادعى انه يعلمها بضرورة عقله فان قالوا قد
تبين تقدس الرب تعالى عن سمات الاجسام ونعوت الاجرام لبيان الوكالة العقلية
على حدث الجسم وما يتالف منه الجسم وهي الجواهر فنقول وكذلك ايضا تبين
تقدس الباري سبحانه وتعالى عن مقابلة الاجسام ثم يبقى النزاع بيننا في صلة
المقابلة بين الرأى والمرئى وقد تبين وان انه يبرى ما لا يقابل كالألوان وكذلك
برى الانسان نفسه في المرأة الصفيفة وليس هو مقابلا لنفسه واذا تبين
ان الروية عرض وليست بجسم تفصل بالمرئى بطل ادعاء المقابلة من كل وجه
بين الرأى والمرئى اذ لو لزم ذلك في ادراك البصر مع كونه عرضا للزم ايضا ان
يقال السميع ايضا سمع من حيث هو ادراك وكذلك يلزم في حق كل مدرك
مع مدركه اذ لا فرق بين ادراك من حيث هو ادراك من حيث هو ادراكات ولما وجد ان يعلم
البارى تعالى خلقه وليس مقابلا لهم فكذلك يدركهم وليس مقابلا لهم
ولهذا قال ابو المعالي وجميع المشايخ ولا ينبغي ان يعقل المعتزلى
هذا الفرع عن معارضتهم بالعلم حتى اذا استبعد الخصم مؤدبا غير مقابل
فقال كيف يبرى من ليس هو في جهة ولا يقابل من يراه فيقال له كيف يعلم مؤدب

هو في جهة ولا يقابل و لذلك سئل بعض اهل النظر فقل له كيف يرى من
 ليس في جهة وليس له شكل فقال كما يعلم فكذلك يرى اشارة منه الى ان
 العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به والادراك ايضا يتعلق بالمدرَك على ما
 هو به وقد ثبت فيما قبل ان الادراك انما يتعلق بنفس المدرَك ووجوده لا
 باحواله وتوابعه فكل ما ثبت وجوده جاز لتعلق الادراك به وهذا يذهب
 عنا جميع ما هو به وشغبوا بالدعاوى الكاذبة فيه فالرؤية جازية
 والعقل قاض بها ولا سبيل الى تكيف الباري تعالى عند تقدير ادراكه كما
 ان العلم به ثابت قطعا ولا سبيل الى تكيفه سبحانه وتعالى ولا ينقطع الاوهام
 عن المخلوقين فان الدلالة العقلية لها حكم على العقول بالصحة في النفي
 والاثبات والوهم مع ذلك لا يضر ولا يمنع ما ثبت بالدليل ثبوته فان العاقل
 اذا ثبت له حدوث الاجسام علم على القطع تنزه الباري تعالى عن كونه جسما
 ثم بما ذكرنا خالفه ما لو حكمه الى جهة فوق وكذلك اذا دله الدليل القاطع
 على ان الباري تعالى قديم لا اول له واجب الوجود لا اخر له علم ذلك على القطع
 وقد سبق وجه الدلالة على قدمه تعالى واستحالة تحددته ومع هذا فلا بد
 للعاقل من وهم الاولية ومن ذلك قول الصحابة رضوان الله عليهم هذا الله
 فمن خلق الله بخاطر الوهم في الضمائر فاحضرهم عليه السلام ان ذلك محض
 الايمان فكذلك ثبت جواز الرؤية على الباري سبحانه من اوجوب الرؤية في
 حقه لنا ولكن مع ذلك فلا بد من الوهم عند تقدير رؤيتنا اياه بكميئة
 المواجهة والمقابلة وقد علمنا على القطع استحالة المقابلة في حقه
 سبحانه فالحقائق المعلومه بالدلالات القاطعة لا يتطروا الاوهام في
 حقنا لا تنقطع فمن انزل الدلالة منزلها ووضع الاوهام في مراتبها لم يضره
 شئ منها فافهم هذه النكتة ترشد والله الموفق لارب غيره ومن نظر الى
 المعتاد في مثل هذه المنازل تجبر عن مقصد الحق وحاد عن مهبط الصدق
قال رحمه الله قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الله تعالى وهذا
 الفصل يشتمل على ان الرؤية ستكون في الجنان وعدا من الله تعالى صدقا

وقولاً حقاً والدليل عليه من نص الكتاب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
إلى ربها ناظرة والنظر تنقسم معانيه في اللغة وتعتبره وصايل مختلفة
على حسب اختلاف معانيه فإن أريد به الترتيب والانظار استعمل من غير
صلة قال الله تعالى في الأنبياء عن أحوال المنافقين ومخاطبتهم للمؤمنين
وقد جيل بينهم وبينهم انظرونا لنقتبس من نوركم معناه انظرونا وإذا أريد
بالنظر الفكر وصل في تقول نظرت في الأمر أي تدبرته وإذا أريد به الترحم
وصل باللام أو بمن فيقول نظرت لفلان ونظرت من فلان وإذا أريد به الإبصار
والرؤية وصل بالي والنظر في الآية التي استدل لنا بها واحتجنا موصول
بالي خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة فاقضى النظر اثبات الرؤية
هذا الاستدلال من جهة اللسان ليس ينص في وصايله فإن العرب تطلقه
بغير هذه الصايل قال الله تعالى في حال الكافرين ولا ينظروا إليهم يوم القيامة
ولا يكون معناه أنه لا يراهم تعالى الله عن أن يغيب عنه شيء وإنما معنى الآية أنه
لا يرحمهم وتقول العرب دار فلان ينظر إلى دار فلان وليست الدار مبصرة وقال
تعالى فلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت والمقصود من ذلك الفكر في خلقها وقد
وصل النظر بالي ولكن هذا حكم الأغلب في اللسان كما ذكر فيكون الاستدلال
به من هذه الجهة وللأغلب أبدأ حكم وظهوره بآداب الاستدلال وقد اقتضت
بهذه الآية قرابين دالة على صحة ما ذهب إليه أهل السنة منها تخصيصه الوجوه
بالذكر ولا نظره في الوجه الانظر العين وإذا استعمل اسم الوجه في غير الجارحة
التي تقع بها المواجهة كان تجاوزاً كقسمية وجود الشيء وجهها وقد يراد بالوجه
الجهة والمقصد من قوله تعالى فإني أتولوا فم وجه الله أي قصد امتثال أمر
الله سبحانه ومن قرأين هذه الآية الفطرة التي هي الاستبصار والجمال بالنور
ولا يكون ذلك إلا في الوجوه التي تقع بها المواجهة من الإنسان وهو العضو
الماور بغسله في الوضوء ومن ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة وذكر الوجه مقترن بالنظر دليل على نظر العين وذكر الاستبصار
والفضرة دليل على الوجه الجارحة المعينة بتسمية الوجه وقد رام المحبلي

خروجا عن الإلزام المنصوص في هذه الآية فقال معنى النظر فيها الانتظار
 وذلك أن الآلاء ونعمه تجمع الآء والألف ما أصبحت إلى الله تعالى سقط منها
 التنوين فجاء من ذلك منتظرة إلى ربها وتكون إلى في هذه الآية واحدة الآء
 فليست بحرف وإنما هي اسم من جملة الآء وهذا لا يغيثه عما يريد به فإن
 الانتظار لا يكون في الوجه المجارحة المخصوصة وإنما يكون في القلب ويكون
 الانتظار بمعنى الإقامة في الموضع ولا معنى لاختصاص الجارحة التي هي
 الوجه بالانتظار ولا يكون الانتظار في الوجه وأيضا فلو كان المراد بالآية
 الانتظار لم يكن للقياس يومئذ معنى فإن المؤمنين لم ينالوا في الدار الدنيا
 منتظرين نعمة الله والآية سبحانه فلما تقيدت الآية بذكر يوم القيامة
 فهم منه النظر بالآئين والتدبر النصوص القرآن وطوا هو بمنزلة هذه
 التلقيقات والمراد بالآية المدح للوجه الموصوف بالندرة التي هي النعيم
 كما قال تعرف في وجوههم نصرة النعيم أي جمال النعيم واشراق الجمال وما
 يختص الانتظار في الدنيا بأحد دون أحد وإنما يلبس المحرمون من حين موتهم
 إلى ما بعده وهم قبل ذلك طامعون في إصابة النعيم والرحمة من الله جل وعلا
قال رحمه الله فإن عارضونا بقوله تعالى لا تدركه الأبصار قلنا هذه
 الآية لا تشمل على استحالة الروية عليه سبحانه وهو محل النزاع ثم الكلام
 فيها في نصرة أهل الحق من وجوه منها أن يحمل النفي على الإدراك لا على الروية
 وقد ذهب طائفة من العلماء إلى منع تسميته تعالى مدركا فيقولون بوي وما
 يقولون يدرك لما في لفظ الإدراك من الاتصال والمصاحبات وذلك يخص
 بالأجسام وكذلك يمتنع عندهم أن يقول القائل إن الباري تعالى عالم به ويقولون
 يعلم وأجماط به ويروا لا يدرك ويستدلون بالآية على صحة ذلك وقد ثبت
 عائشة رضي الله عنها المعنى بالنفي في هذه الآية بالدنيا وبالابصار والمعنى
 التي في الوجوه وقالت من زعم أن محمدا رأى ربه بعين رأسه فقد أعظم على
 الله الفرية إنما رآه بعين قلبه وكيف ما دارت فقد صحت رويته آياه عند عائشة
 وابن عباس يقولوا بعين رأسه ومنها أن يحمل النفي في الآية على أيام الدنيا

لانه اطلق القول في النفي بغير يقيد وقيد في الالية التي استند للناس بها بقوله
يومئذ وقد يحمل المطلق على المقيد ويفسره سيما اذا كان الاطلاق واليقيد
في قضية واحدة مثلما نحن بسبيله من اطلاق الالية في نفي الروية وبقيدها
في ثبوتها من الالوجه التي يعتصم بها اهل الحق ان الالية وردت موارد التمدح
وانما يتمدح اليها بسمجانه وتغلي بما لا يشاركه فيه غيره واذا تمدح بوجود
صفات التي يشارك في التسمية بها فانها على خلاف صفات الخلق وعدم الادراك
ما يوجب مدحا اذ العدم مما يستحيل ان يدرك وانما تمدح باقتداره على انه يمنع
عن رؤيته من يشاء اذ ابتداء وخلقها من يشاء وهذا البق بالمدح مما توهمه الحكم
ثم ما فروا منه من معنى الالية في النفي لزمهم في الالينات ولذلك قال اهل الحق
ان احتجوا باول الالية رد عليهم آخرها وقوله سبحانه وهو يدرك الابصار فانهم
انما منعوا من ان يدرك لانه لا يتصل به الاشعة وهي جسموم وانما تستحيل
عليه البقية والكارحة وهذا ان اعلان عند المعتزلة لا يمكن الادراك الالهيما
واذا كان ذلك في كونه مرييا اطرد في كونه راييا اذ لا جارحة ولا بنية ولا سبغة
عنه اشعة تغلي الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اوجه دلالة الالية ما ذهب
اليه ابو الحسن الاشعري رحمه الله في قوله تغلي لا تدركه الابصار بان قال
الابصار كناية عن الادراكات وهي اعراض والعرض لا يدرك لان الصفة لا تقوم
بالصفة وهو سبحانه يدرك الجوهر والاعراض وهو غير بعيد في طرق
التاويل وهو صحيح المعنى في نفسه ولكن لا يخص هذا بالادراك دون
سائر الاعراض فان الاعراض لا توصف بصفات المعاني لانه يودي الى التسلسل
ورجود ما لا يتناهى ومن اوجه دلالة هذه الالية على مذهب اهل الحق ان الابصار
بالالف واللام والالف واللام قليكون للجنس وقد تكون للعهد ويمكن ان يكون
ههنا للجنس فيكون المعنى تدركه الابصار كلها بل منها ما يدركه سبحانه
وتغلي ومنها ما يمنع سبحانه وتغلي عن ادراكه دل على ذلك قوله تغلي كلا انهم
عن ربهم يومئذ المحجوبون والعموم يكون في الاسماء وكذلك الخصوص كما يكون
العموم في الازمنة ويكون فيها الخصوص ايضا واذا ثبت الاختلاف فلا يجمع

بالمحتمل في القطعيات وقال تعالى اني معكم اسمع وارى وما ارجى ان يرى
 خلقه من غير مقابلة فكذلك يجوز ان يراه خلقه من غير مقابلة ايضا
 وللروية في حق الحوادث امور عقلية وامور عادية فاما القطعيات فمنها
 ان يكون الراى حيا وان يكون الروية عرضا معنى قائما بالراى وان يتعلق
 بالمرئى ومن شرط المرئى ان يكون موجودا محسب هذه هي اوصاف الادراكات
 التي تشترط من جهة العقل واما ما يلزم الادراك ادراك البصر في العادة
 فالبنية وهي خارجة العين فلا يرى الانسان وغيره الا بها وهي على صروب
 الاشكال كما ترجع الى شكل واحد بل هي على اوصاف المتشاكل فلا يكون
 العين التي هي عين الانسان مثلا كعين الفارة فانها سواد كله وكذلك عين
 السنور يكثر سوادها ويقل وعين الذباب والجراد نائبات من غير بيان سواد
 فيها وهذا كله مما يتبين فيه بطلان اشتراط البنية فانها لو شرطت لكانت
 على رتبة واحدة وشكل واحد بل على قدر واحد لا التحرك على الله في افعاله
 سبحانه وتعالى ومن دوايب العاديات المقابلة بالبصر على تلاحم يمنية
 ويسرة ومن عوايده انفتاح الاجفان وعنده تخلق الروية في البصر ومن
 عوايده ان لا يرى بها ما حال بين الراى والمرئى حذرا وما قام مقامه ومن
 عوايده ان الظلمة تترك وهي سواد يقوم باجزاء الهواء ولا ترى اكثر
 الاجسام ومنها تخلق الروية عنده مع اعماق وهو جهل ضروري مثال
 ذلك ان الناظر اذا نظروا في المرأة الضعيفة يرى نفسه ويعقد انه ينظر
 الى وجهه ويقابله حتى اذا حرك الراى يمينه تحرك في اعتقاده شمال المرئى
 وقد تبرهن بالبهران القاطع ان الراى هو المرئى من حيث ان الروية لا تتعلق
 الوجود ومنتفع ان يكون المرئى بين الراى وبين المرأة اذ لو كان كذلك
 لحال بين الراى وبين المرأة ولا يجوز في العقل ان يكون في نفس المرأة اذ تداخل
 الجواهر منتفع ولا يصح ان يكون المرئى خلف المرأة اذ لو كان كذلك كحالت المرأة
 بينه وبين الراى فلم يبق الا ان المرئى هو الراى بعينه وقد وافقتنا المعنى
 على ان الراى هو المرئى ولكنهم ادعوا امر الا بوجبه عقل ولا يشهد له حق

ولا سمح فقالوا متصل الاشعة بالمرءى واذا لم يكن متصفا بالاشعة
الشعاع وعاد الى الناظر والاشعة لا ترى عندهم وهذا من احوال ادعوا
فانا نشأ هذا الهواء الذي بيننا وبين المرءى من غير خلاء بل ملاء كله على
لون الهواء ولو كانت الاشعة ممتدة من الناظر الى المرءى لتداخلت في اجزاء
الهواء وتداخل اجواهر ممتنع عقلا وسوا في ذلك ما يسمونه لطيفا او كثيفا
لونهما متميز بما نفع البعض منها البعض على احيازها ومن حكم العوايد في
حق الادراك ان البعيد المفرد البعد لا تراثاق صلبه لكنه يرى على الجملة
كالجمل البعيد وما جرى مجراه من الاجرام الكبيرة فترى جملة على لوز واحد
ومن العوايد في ذلك ان يرى الجرم الكبير فيعتقد صغيرا والصغير فيعتقد
كبيرا واذا اختلفت مناظر العينين فينظر هذا الى جانب وهذا الى جانب
فيبصر الواحد ويعتقد انه اثنان ثم من العوايد المستمرة ما يحدث عند الادراك
من الجوع والغزع والنائم واللذة واسباب ذلك وتوابعه وهذه التي وصفناها
لا ارتباط بينها وبين الادراكات وانما هي جارية واقعة على حسب الاعتقاد من غير
ارتباط معقول بل يجوز ثبوت الادراكات دونها ويجوز ثبوتها دون الادراكات اذ
الروابط بين الاشياء معلومة كالشروط والمشتروط والعلة والمعلول والحد
والمحدد وما يتعلق بمتعلفه فلا يوجد دونه كالمروية مع المرءى الى غير ذلك
من وجوه الارتباطات ولا يتصور من كل ما ذكرناه ان يكون بينه وبين الادراك
الا ارتباط معتاد باذن الله سبحانه وايداته ولو اخترقت العوايد لكان الامر
على خلاف ما هو عليه الان فاعلم ذلك **قال رحمه الله** فان عارضونا
بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام لن تواني فهذه الآية من اصدق الدلالة
على ثبوت جواز الروية فان من اصطفاه الله سبحانه لوسايقه واجتباها لبقوته
وخصه بتكريمه وشرقه بتكليمه يستحيل ان يجهل من حكم ربه ما يدركه حقيقة
المعتزلة ومن نفى الروية فانه ينسب ثبوتها ومقتضى جوازها اما الى ثبوتها
ما يقتضي تكثيرا واما الى ثبوت ما يقتضي تضليلا والانبيا عليهم السلام
مبشرون عن ذلك كيف وقد ذهب مخالفونا الى وجود عصمتهم عن جميع الزلل

عقلا: فاذا سال النبي من انبياء الله سبحانه من الله شيئا انما يسال ما
يجوز له ان يساله من ربه بل يستلون حتى يؤذن لهم في السؤال في اغلب الاحوال
ولا يجوز ان يسال من الله سبحانه ما يستحيل عليه ولا يجوز ان يسال من الله
تعالى ما يجب قتال الاول ان نقول القائل يارب اجمع بين الصدق ولذلك
قال اهل التحقيق من سال من الله ما لا يجوز في العقل نبوة لا يخلو اما ان
يكون عالما باستحالة علي الله تعالى او لا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك كان جاهلا
عما يستحيل على الله سبحانه وذلك كفر عند اكثر اهل النظر وان كان عالما
باستحالة ذلك على الله سبحانه وكان ذلك ضربا من الاستهزاء بالله تعالى
وذلك كفر وكيف ما دارت هذه المسئلة فانها لا تجوز بوجه من الوجوه وكذلك
من سال من الله ما يجب في حق الله سبحانه فان ذلك يخلو سائلا اما ان يكون
عالما بوجوده على الله سبحانه او لا يكون عالما فان لم يكن عالما بوجوده على ربه
كان جاهلا بما يجب له سبحانه وذلك كفر عند اكثر اهل العلم وان كان عالما بوجوده
ما سال من الله تعالى فلا يتصور منه العزم على ان يفعله له لعلمه بوجوده
ووجوبه وكذلك لا يجوز لاحد ان يسال من الله تعالى ما حرمه عليه وتوعد
بالعقاب على فعله ولا يجوز لاحد ان يسال من الله تعالى ان يخرق عادة قد استمرت
من غير ضرورة تنس الى ذلك كاتقلاب الاطوار ذهابا وجري دخلة عملا الا
ان يكون من اهلها ومن قد تقدم له مقدمات بينة وببريه سبحانه وتعالى فيكون
قد اذن له في ذلك بلسان حاله ولذلك قال اكثر اهل التحقيق ما اخرجت
عادة في حق اصحابها وذلك ان عوايد الانبياء ما تجدوا به يكون وعوايد الاولياء
تخرق لهم العوايد ولا يشترط فيها التجدي وعوايد السحرة ان يفعل لهم عند
علمهم السحر ما يقصده الساجد وعوايد الملايكة والجن كذلك اجري الله سبحانه
وتعالى لهم ما خصصهم به من الافعال التجارية لهم كل ذلك جار على عادة كل فريق
منهم ولكن ما يجري لقوم فانه خرق عادة اخرن وسياقي القول في خرق العوايد
ومعاني النبوة في موضعه ان شا الله تعالى **قال الامام ابو المعالي**
رحمه الله فصل وان قال منهم قائل انما سال موسى علما ضروريا

وعبر عنه بالروية قيل له الروية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص
 في الروية بالمصير ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب فما بال المعتزلة حملوا
 لتزاني على نفى الروية وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الروية وهذا
 من الذي تقدم ذكره فان موسى لو سأل عن الله تعالى ان يعلمه بعلم ضروري
 فلا تخلوا عند سؤاله ذلك ان يكون عالما بربه او غير عالم فان قالوا كان غير
 عالم بربه فقد نقضوا عصمة الانبياء عليهم السلام وخرقوا اجماع الامة وكان
 ذلك ناقضا وكيف يسأل ربه وهو لا يعرفه وان قالوا كان يعرفه بعلم كسبي
 وسأل عنه ان يعلمه بعلم ضروري قيل لهم هل كان فرض الله عليه ان يعرفه
 ام لا فان قالوا لم يفرض عليه العلم بربه فقد خرقوا اجماع وناقضوا اصولهم
 في وجوب معرفة الباري تعالى بالعقل كسبه وادجبا على الله تعالى عن قولهم
 ان ذلك باكتساف عبادة ثم الطاعة عندهم بخلقها العبد وخرقوا ذلك
 مراد الله منه عند جميع المعتزلة ولا يريد من العباد عندهم علما ضروريا
 ولا ايمانا هم عليه مكرهون وسيأتي بيان هذا في ايراد الاستطاعة وخلق
 الاعمال ان سأل الله تعالى فلو سأل الله تعالى علما ضروريا لناقض مراد الله
 تعالى عندهم في سؤالهم واراد ما لم يرده ربه وكره ما اراده له ربه وحاشي الانبياء
 عليهم السلام من الافتيات على الله سبحانه وقلة الرضى بما ذكره وامضاء
 ثم لا يحملوا سؤاله العلم بربه سبحانه اما ان يسأل علما بذاته سبحانه وتعالى او علما
 بصفاته او علما بما يجب ويجوز وسيميل في حقه سبحانه فان قالوا انما سأل
 من الله تعالى ان يخلق له علما بذاته ويكون ضروريا فيقال لهم وجود الباري
 سبحانه وتعالى انما يعلم بضرورة العقل اذ لا يشتك احد من العقلاء في
 ثبوت خالقه ولين سألتم من خلق السموات والارض لم يقولن الله ائني الله شك
 فاطر السموات والارض وكيف يسأل منه شيئا هو ثابت حاصله وقد اتفق
 بالواجبات والواجب لا يسأل وان كان سأل علما بصفاته وهو عالم بها بعلم مكتسب
 على مذهبه او مفعول له على مذهبكم والضروري عندنا لا توار عليه القول
 سبحانه لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فكيف يطلب موسى صلى الله عليه وسلم

٨

منه بتدليل علمي يرفع الله به في الدرجات ويهب لاجله اصناف الخيرات
والمبرات وضرور الكرامات يعلم لا يعطى عليه ثواب ولا نصبه علامة على
سعادة والعلوم لا تتفاضل في نيل المعلوم بها فانها تتعلق بالمعلوم على ما هو
به فلا فرق بين ضروريها وكسبيها في التعلق بالمعلوم على ما هو به وقد
قال المحققون من ائمتنا ان العلوم كلها ضرورية مقدورها وضروريها فان
العلم اذا ثبت وتعلق بالمعلوم فان العالم يحيط بالمعلوم في وقت كونه عالما
به ولا يستطيع ان يدفعه عن نفسه وذلك هو معنى الاضطرار وان كان
سال عن الله تعالى وجود علم به سبحانه اوردوا به فلا شيء جاء في الجواب
لن تراني فان كان معناه ان تعلمني على قياس سؤالي عندكم فعلى هذا كان
موسى غير عالم حتى مات لو عده لم بذلك وهذه الرواية لا يثبت بها من بالله
تعالى ورسله وان كان قوله لن تراني على نفى الادراك دون العلم لم ينتج
ذلك لان الجواب اذا لم يوافق السؤال لم يكن جوابا عنه ولا متعلقا به فان قابلا
لو قال لن زيد اعطني درهما فقال له الاخر لن اقيمك او اقمك لم يعد ذلك
جوابا وكيف يضاف التناقض في الجواب الى الباري تعالى وهو العلم بالضرورة
الضابرة وما تخفيه النفوس ثم اذا ورد الكلام حمل على ظاهره ومن تمام الظاهر
الحقيقة دون المجاز وقوله ارني انظر اليك هو سؤال الرؤية وان كان يحتمل
غير ذلك كان مجازا ولا ينصرف الى المجاز الا عن ضرورة تصرف اليه وقوله لن
تراني من ادل دليل على انه سال الرؤية لمناقضة الجواب كما ذكرناه وقوله
سبحانه حكاية عنه عليه السلام ارني انظر اليك فقال اليك ووصله بالالف
واللام من ادل دليل على سؤالي الرؤية فانه عليه السلام لم يكن عربيا وانما عبر
في القرآن عن قوله بلفظ يفيد معنى قوله من غير زيادة ولا نقصان وكذلك
حيث ما وقع من كلام السريانيين والقبطيين وغيرهم من اهل الالسننة
المتقدمة المتعلقة فانما عبر في القرآن عما قالوه باللسان العربي والافرن
ابن كان لفرعون من الفصاحة بالعربية قوله يا هامان ابن لي صرحا لعلي
ابلغ الاسباب اسباب السماوات فاطلع الى اله موسى واني لا ظنم كاذبا

الى غير ذلك ولولا ان القرآن عبر عن قوله وقول غيره باللسان العزى بلفظ
خارق للعادة يدل على الصدق بكونه معجزا ما فهمت العرب ما يلقي اليها من
اخبار غيرهما ممن لا يعرف لسانها وفصاحتها ولولم تكن كذلك لكان القرآن
كلمة نقلت عن اقوال المتقدمين فيكون قد نطقوا بايات القرآن قبل نزوله
وذلك يثبت الشك في التكلم بايات القرآن وكذلك اخبر الله سبحانه عن كلمه
صلى الله عليه وسلم انه سأل منه ان يريه نفسه وهي ناظرة اليه بكلام
عزى يفيد من المعاني ما افاد قوله بلسانه فقال تخبرنا عن موسى عليه
السلام بقوله قال رب اني انظر اليك وكذلك عبر عن جوابه لموسى عليه
السلام وبما ذا الجيب بلفظ عزى مبين وهو مع ذلك خارق للعادة يدل على
المعاني بلفظه العزى ويدل على الصدق بما عجزه العرب وهم فصحاء اهل
الارض فاذا عجزت العرب عن الاتيان بمثله فغير العرب اعجزوا واعجز فافهم
ذلك واعلم انه ما سبق معنى قوله وسؤاله عليه السلام بلفظ الفطري
السؤال ونفي الروية في الجواب الا ليقين انه سأل الروية وانه اخبر عن
غيرها في الحال ولو سأل العلم به سبحانه لقال تخبرنا عنه قال رب اني اعلمك
قال لن تعلمني فيما بال المعنى في تزك على الله سبحانه في انه اجاب بقوله لن
تراني عن نفي العلم ولو سأل العلم لاجابه بما يعطى نفي العلم او اثباته من غير
هذا الاشكال الذي ذهبت اليه المعتزلة وقد ادعى بعض اهل اللسان
ان الآية تشير الى ان موسى عليه السلام رأى ربه وقد مال القاضى رحمه الله
الى ذلك في بعض مصنفاته فقالوا لما قال لن تراني لا خفاء به انه نفي عنه
الروية التي سألها ثم قال ولكن انظر الى الجمل ولكن استدرأك ولا يستدرأك
الا ما نفي فقال ولكن انظر الى الجمل فان استقر مكانه فسوف تراني فجعل
استقرار الجمل دلالة على انه عليه السلام يراه في الاستقبال بدليل قوله
فسوف وهو مخلص فعل الحال الى الاستقبال وكيف نعلم نحن من احوالهم في
القيامة ما لا نعلمه الانبياء عليهم السلام فلما لم يستقر الجمل من تدكدك
كان ذلك دليلا على انه لا يراه في الاستقبال الذي هو يوم القيامة مع القطع

بانه عليه السلام يرى يوم القيامة وذلك معلوم من شدة عنا ان المؤمنين
يرون يوم القيامة فكيف بانبيائه ورسله الكرام وقد قال في حقه
عليه السلام رسول كريم قالوا فبئى من مجموع هذه الخطابة انه عليه السلام
سال الروية فاجزة مع علمه بانه يرى به في الاستقبال يوم القيامة فلما
احاله على النظر الى الجيل جعل له الاستقار علامة على انه يراه في الاستقار
الذي هو القيامة دون الحال الذي هو الناجز في الوقت فلما لم يستقر الجيل
لم يثبت ما الجيل الاستقار عليه في الغنى من حيث انه يراه في القيامة وهو
الاستقبال لا محالة في رويته يوم القيامة به سبحانه وتعالى قالوا فكان معناه
ان الجيل ان استقر فلا تراه الا في الاستقبال دون الحال وان لم يستقر فانك
تراه في الاستقبال والحال وهذا فيه نظر والله اعلم بما اراد من ذلك سبحانه
وتعالى وتعلق بعضهم بكنهه عربية واستدلوا بها على ان الروية وقعت في
حق موسى عليه السلام قالوا لما قالوا ولكن انظر الى الجيل فان استقر مكانه فسوف
تراني ثم قال فلما تجلى به للجيل جعله دكا وخمر موسى صغفا قالوا فاجبه في
نظم الكلام ان تذكرك الجيل كان لاجل التجلي ثم الخلاف بين المفسرين ان
الجيل قد تجلى الله له تجلى الروية الامن قال من اهل الامم ان التجلي للجيل
كان بمعنى العلم بالله اى خلق العلم للجيل فتذكرك وهذا ليس مفهوما من
قصية اللسان فان التجلي انما هو الظهور في لسان العرب وانما معناه
ان الله تعالى خلق للجيل حياة ورؤية ادرك بها وجود خالقه فاذا علم ان
تذكرك الجيل كان لعل التجلي ثم قال وخمر موسى صغفا فذكر ان موسى خمر
تذكرك الجيل بالواو الجامعة غير المرتبة وانما يفيد ان موسى عليه السلام
خمر عند التذكر لا لاجله لانها ليست مرتبة بل هي جامعة فحسب وانما
الترتيب لحرف الف فلا يكون تذكرك الجيل سببا لان خمر موسى عليه السلام
اذ لو كان كذلك لقال جعله دكا وخمر موسى صغفا واذا تبين ان موسى ما خمر
لاجل التذكر كما بانين من حرف الواو التي ليست مسببة علم ان التجلي كان
السبب في ان تذكرك الجيل وان خمر موسى عليه السلام وهذا من الاحتمال

الذي ذكرناه وان لا محتج به في القطعيات ولكنه يغلب الظن في مراتب الاثما
على احد المحتملين من غير قطع والله اعلم بما اراد من ذلك ولا خلاف في ان موسى
صلى الله عليه وسلم خر صعبا بمعنى ميت والصعق في لغة العرب الموت
واستدل بعض اهل الاعتزال بقوله تعالى حكاية عنه عليه السلام بعد ان
احياه الله سبحانه تبت اليك فقالوا الولا انه اخطأ ما قال تبت اليك هذا
في معنى اللسان وجهل بمنزلة الانبياء عليهم السلام ما في اللسان فان
التوبة هي الرجوع ثم قد يكون الرجوع الى الله سبحانه من كفر ومن ذنب
الكفر ومن عذلة ومن حاله لا يكون فيها حاضرا ثم يعود الى حضوره ولما افاق
موسى عليه السلام من صفة واحياه الله سبحانه بعد موته رجع الى ما كان
عليه من العلم بربه والتعظيم له فقال تبت اليك ومحملا ما ذكره بعض المفسرين
ان يقول تبت اليك بما راي من الهول العظيم من تذكرك الجبل ومعاينة الموت
وقد يقول العربي تبت من ركوب هذه الاهوال كالبحر والحرب الشديدة الى
غير ذلك وقد قال الله تعالى في كتابه لقد نادى الله على النبي ولم يكن للرسول
عليه السلام ذنب اجماعا من الآية ولكنه شغل بال عظيمة وحضور قلبه مع
الله تعالى سمي مثل هذا توبة أي انما كان ذلك فضلا من الله وتنبها منه
سبحانه ولذلك قال في القرآن في حق المومنين يخرجهم من الظلمات الى النور
ومعناه انه لو اهداه لكانوا ضالين وقال في حق الكفار يخرجهم من النور
الى الظلمات وهما ما دخلوا في النور الذي هو الايمان والعلم لكن لما كان لو لا
فضل الله لكفر المومنين ولو لا عبادة غير الله لا من الكافر عبدة بالآخر ارج قبل
الدخول في حق هؤلاء وهو لا فافهم ذلك وقد قال عليه السلام محبرا عن
نفسه انه يتوب في اليوم مائة مرة ويا سبعين مرة وهل كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يذنب مائة مرة ويتوب ويعود الى الذنب مائة مرة فاشق رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن مخالفة ربه سبحانه وتعالى ولكنه عليه السلام
يشغل قلبه بربه تعظيما ويشغل باقتبال امره في تبليغ ما امر به
وقد قال عليه السلام ولو وقف لايس معنى فيه الاربي فاذا تبين ان التوبة تكون

رجوعا بمعنى اشتغال الضمير بالخصم مع الله سبحانه علمت ان قول
موسى عليه السلام لربكن عن ذنب سبق منه في سواله الروية ولكنه عليه
السلام عبر عن رجوعه الى الله تعالى بعد صعقته وعن حضور قلبه بالتوبة
اليه وقال بعض اهل التفسير مستند لا على جواز الروية في قوله تعالى
ولكن انظر الى الجمل فان استقر مكانه فسوف ترائي قالوا الحاله على امر جائز
وهو استقرار الجمل تنبيها على جواز ما ساله من الروية وهذا ظاهر وقد تقدم
في جواز الروية ما فيه مقنع وكفاية **فخرج** من هذه المسائل مرارا احدها
ان موسى ما سأل الروية الا وقد علم انها جائزه والثاني انه سأل الروية ولم
يسأل العار يقول ارنى انظر اليك وبقي الاحتمال في انه عليه السلام هل راي
ربه اذ ذاك ام لا والله سبحانه وتعالى اعلم بما وقع من ذلك وقال بعض اهل
الاشارة علم موسى ان الله سبحانه سيبكلمه في الدار الآخرة وسيروى ربه
في الدار الآخرة فلما عجل الله سبحانه له التكليم في الدنيا طمع في ان يعجل
له الروية وهي الجائز الثاني كما عجل له التكليم فسأله اذ ذاك ثم لا يقدح في
حق النبوة ذهول الانبياء على ما يستأثر الله سبحانه بعلمه وانهم لا يعلمون
الا ما يوحى اليهم فاعلمه الله تعالى مكنون علمه انه لا يكون ذلك ناجزا فيحمل النفي
في قوله تعالى لن ترائي على موضع السؤال وهو تمييز الروية فقوله لن ترائي معناه
الان وهذا بين ومعناه صحيح لمن تأمل واذ هب عن نفسه التعقبات ولم يقدم
لنفسه مذهبا فاسدا يمنع فهم آيات الله فانه من اتخذ لنفسه مذهبا وجعل
الدلالات العقلية والشرعية تابعة له ابطال معنى الادلة وصيرها تابعة وهي
في الحقيقة هي المتبوعة ولذلك قال بعض المشايخ لست اريد عوالم جعلك
الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث اشارة الى انه
ان قدم الحديث ثم تصوف على مفهومه وافق واقتدى وان تصوف قبل الحديث
وتخصيله واتخذ مذهبا لنفسه ثم اخذ الحديث خرجته عن طاهره وفي صوره
اغراضه ابطال معنى الحديث وصار بدعيا مفتريا على رسول الله صلى الله عليه
وسلم في معنى حديثه وكان كمن اتبع ظله ليلبغه فهو لا يبلغه ومع ذلك تارة

يصعد به في جدار ونارة ينزل به في مهواة من الارض فيكشر عناه
ولا يتحصل من عذوبه ومناه ومثل الذي جعل القرآن والحديث امامه
كالذي يذهب بالجسد ويتبعه النمل هو مبني في ثار به وظله يتبعه وكذلك
المستغل بالادلة يتبعه المعاني بسهولة من غير مستغلة ولذلك قال بعض
اهل العلم اجعل الآية نصب عينيك فما انباتك به من المعاني من غير ميل منك
الى غرض وهو اذ يتبعه فانه الحق فان القرآن امام اهل التقوى وقد ادعاه
الله سبحانه علوم الاولين والآخرين ولذلك ورد في الحديث انه من اتبع
القرآن وعثره رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه راي ضل فالقرآن يطلعهم
على مراتب الخطاب والصحابة تبين له الكيفيات في العمل وكذلك من بعدهم من
العلماء الاخذين عنهم باخذ الخلف عن السلف والله يميز بالتوفيق على من
يشاء من عباده لا ريب سواه وقد ذهبت طائفة من اهل الاعتزال الى ان موسى
عليه السلام انما سال الروية وهو يعلم ان الروية مستحيلة فساها مع علمه
باستحالتها قالوا وانما فعل ذلك تطعا لمعاذير قومه لما كانوا يسالون منه ان
يريم الله جهرة فاراد ان يسال الله ما سألوه منه فاذا ورد المنع من الله
عن ذلك انتهوا عن السؤال وطلب ذلك المحال **فقال لهم** ورتطم انفسكم في امر
عظيم حكتم بجهل اصحابه بما يجوز على خالقهم وحكمتم بانفوسكم سكت عن ذلك
ولم تفكر عليهم جهلهم وحكمتم بان موسى عليه السلام سأل عن ربه ما يعلم انه مستحيل
في حقه وقد بين قبل هذا تحريم ذلك عند تقسيمنا في انه هل سألوه وهو يعلم
او سألوه وهو جهل وكل الامرين لا يجوز لاحد من الناس فضلا عن الرسل الكرام
صلى الله عليهم وسلم ثم حملكم الهوى على ان تنقضوا الكذب على الانبياء اذا ما
ذكرتموه عنه عليه السلام انما يصح لو جاز ذلك برواياته وهيئات فلا يسيل الى
ضبط ذلك بطريق الرواية وعقلكم عن قوله عليه السلام في جواب بني اسرائيل
اذ قالوا وقد جاوزوا البحر واتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم يا موسى اجعل
لنا الالهة كما لهم الالهة قال انكم قوم تجهلون ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما
كانوا يعملون قال غير الله ابغيتكم الالهة وهو فضلكم على العالمين فانظروا الى انكار

عليهم وكيف حكم بجهلهم واخبرهم بعد تجهيلهم بان عبدة الاصنام متبرء ما هم
فيه والتمتار الهلاك وباطل ما كانوا يعملون اي ان ذلك ليس مشروعا ولا
هو من عند الله والامر به ثم قال اعير الله ابغيتكم الاها وهو فضلكم على
العالمين يريد بالرسالة الاكسائية فيكونوا بالشرعية المبينة لكم احكام الله
سبحانه عليكم فكيف كان يقوهم على سوال مستحيل على الله سبحانه وذلك
قال بعض اهلا لا اغترال ما سال موسى الروية صديق وكذا لك قومه لما سالوا
ان يروا الله جهرة اخذتهم الصاعقة قالتم بغتناكم من بعد موتكم لعلكم
تتشكرون فيقال لهم لا ربط بين الصعق وسوال الروية ولو كانت مستجيبة
فكيف وقد بين جوازها عقلا وسمعا والله ان يحكم في خلقه البارئهم والافاج
بما شاء سبحانه وتعالى وسوال بني اسرائيل ان يروا الله جهرة بمحمل ان يكون
عن شرك في تصديق موسى عليه السلام فاخذتهم الصاعقة عقوبة لهم ولهذا
قال تعالى فاخذتهم الصاعقة بظلمهم والظلم في القرآن معناه الكفر ولهذا
قال ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فخرج من مقتضى هذه الايات
انهم كانوا غير عارفين بصدق موسى عليه السلام وكانوا لا يعرفون ما يجوز على
الله وما لا يجوز عليه فكان ذلك نكالا من الله سبحانه وعقوبة لهم واما موسى
عليه السلام مع عصيته لا يتصور منه ان يسئل ربه ما لا يجوز عليه وهذا ينقض
العصية في حقه صلى الله عليه وسلم واسئل الى ذلك واما من ذهب من اذيل
المغترلة الى ان موسى عليه السلام سال الروية غالطا لاجاهلا فالله الله
ان ذلك لا يجوز فنلك عظيمته في دين الله لا يتور بها مسلم كبر في كلمة تخرج من
افواههم ان يقولون الا كذبا ولو جاز ذلك لم تنق كل ما يورده الانبياء عن
الله سبحانه وتعالى من حيث يجوز الغلط عليهم وكان لك لوجان ما قالوه بجان
ان يعتقد كون ربه جسما غالطا ثم يعلم الله انه لا يجوز ذلك عليه وعلى الجملة
كل ما يكره على ابطال عصمة الانبياء فهو كفر وتكذيب لله سبحانه وتعالى ولو
غلط موسى في مثل هذه لم يجل غلظه من احد امين اما ان يريد ان يسئل من
الله شيئا فسال شيئا اخر واسال الروية غالطا في اعتقاده انها يجوز ولو كان

غلطه على زعمهم من الغرض الاول كان الغلط في العبارة والطغيان في
 اللسان ولو رجع عليه السلام عند التنبيه الى مقصده وقال انما اردت
 ان اسال كذا ولم يستمروا الامور بالنظر الى الجبل وانه ان استغفر فسوف يبراه
 وان كان الغلط في العقد او لانه يجوز ان يرى وهو لا يجوز فليس هذا بغلط
 وانما هو جهل بما يجوز على الله سبحانه وتعالى والجاهل بالله او بصفة من صفاته
 فيعتقدها على خلاف ما هو عليه كافر عند اكثر اهل العلم وضال عند جميعهم
 والانبيا منزهون عن هذا وانهم صفوة الله من خلقه واخياره من عباده
 وسرهم الكليين والمنهون على العظمة والجلال المبدئون خطاب الله سبحانه
 باحكام الحرام والجلال صلى الله عليهم اجمعين وسلم تسليما ثم **قال رحمه الله**
فصل فان قيل قد قلتم ان كل ادراك فانه متعلق بجواز اكل موجود
 وقود ذلك يلزمكم تجويز تعلق الادراكات الخمسة بذات الباري سبحانه وتعالى
 وصفاته وملزمت ذلك يلزم الى الحكم يكون الرب تعالى مشموما مذوقا ملموسا
 قلنا قد ذكرنا ان الشم والذوق واللمس عبارات عن اتصالات وليست هي
 الادراكات فاما الادراكات مع القطع باستحالة الاتصال فيجوز تعلقها بكل
 موجود وكل ادراك على جواز روية كل موجود يطرد في جميع الادراكات فنقول قد
 تبين قبل هذا ان الروية ما تعلق بالمرءى لكونه لونا وراويا واما باضا ولا
 سوادا وانما تعلق بالمرءى لكونه موجودا والوجود يشترك فيه جميع الموجودات
 اذ لا يختلف الموجودات في كونها موجودات وانما يختلف باحوالها والاحوال لا تدرك
 فاذا رية موجود لزم تجويز روية كل موجود وقد ثبت ان السمع انما يتعلق بالصوت
 لكونه موجودا لا لكونه صوتا فان كونه صوتا حال واحمال لا تسمع جميع الموجودات
 تشاكل الصوت في كونه موجودا فاذا سمع موجود لزم جواز سماع كل موجود وقد
 ثبت ان ادراك الطعم ما تعلق به الالكونه موجودا فاذا ادرك بهذا الجسد من الادراك
 موجود لزم تجويز تعلقه بكل موجود وقد تبين ان ادراك الرائحة ما تعلق بالرائحة لكونها
 رائحة بل لكونها موجودة فاذا تعلق ادراك من هذا القبيل بموجود لزم تعلقه بكل
 موجود واذا تعلق ادراك الحرارة والبرودة بهما ما تعلق بهما الالكونه بموجودين

وقد شاركتهما جميع الموجودات في كونها موجودات فإذا تعلق من هذا القبيل
 أدراك بموجودات جاز تعلقه بكل موجود وكذلك أدراك الألام والذرات إذا
 تعلق أدراك منها بلذة أو ألم فما يتعلق به الالكونه موجودا وإذا تعلق من هذا
 القبيل أدراك بموجود جاز أن يتعلق بكل موجود فاذا قطعنا باستحالة الاتصا
 ل الذي يعبر عنه نارة بالشم ونارة بالذوق ونارة بالمس ثم نقدر تعلق الإدراكات
 به من غير هذه الاتصالات لم يلق في ذلك محال غير أن المنبر إذا ورد بذلك قلنا هـ
 وإذا لم يرد بذلك فلا يطلق القول بوقوع شيء من الأشياء وإن كانت جائزة إلا بخبر
 شرعي يرد في كتاب الله أو على لسان رسوله عليه السلام وإذا أراد الله أن يخلق
 الموانع المانعة من أن يدرك جاز ذلك ثم الله يفعل من ذلك ما يشاء وقد تقدم القول
 على أن الإدراك المتعلق بمجنس يجوز تعلق كل جنس منها بما تعلق به الآخر لكون
 الإدراكات متعلقة بتعلقاتها لكونها موجودات وإنما خلق لنا إدراكات في أعضا
 مخصوصة تتعلق ببعض الموجودات وتخلق لنا موانع في كل جوهر من كل جنس من
 قبيل الإدراكات متعلقة بكل موجود في الوجود والخصاصة العقل لأدراك
 بخارضة معينة ولا في التعلق بمجنس من الأجناس إلا أن الله تعالى خلق ما أراد منها
 حيث أراد وجعل من الموانع متعلقة بما يتعلق به الإدراكات حتى تبين قبل هذا
 أن لكل جزء من الإدراكات على عدد كل موجود في الوجود ستة موانع كما أبوزه
 الدليل القاطع وإذا زيد في العالم جوهر واحد زاد في كل جوهر حتى إدراكات متعلقة
 به وباعراضه كما حدثت معه فأيمة به هذا ما قطعته به الدلالة العقلية مع
قال رحمه الله فإن قيل قد قلتم في الصفات الواجبة أن الله سبحانه
 وتعالى سميع بصير وأنتم العلم بالسمع والبصر فهل تثبتون للباري تعالى سائر
 الإدراكات أم يقتصر وز على كونه سميعا بصيرا قلنا الصحيح المقطوع به عندنا
 اثباتها والدال على اثبات السمع والبصر الدال على جميع الإدراكات **أختلف**
 أهل النظر في هذه المسئلة فذهب أبو الحسن الأشعري إلى عدد الإدراكات
 في حق القديم وقطع بأن الإدراكات أجناس مختلفة فلا تخلو عنها محل حتى كالأ
 مخلو المخل عن جميع الأجناس كاللون والروائح والطعوم وذهب أبو اسحق

الاسفواني رحمه الله الى ان الباري تعالى مدرك با ادراك واحد متعلق بكل وجود
 فمن حيث يدرك به ما يسمع عندنا سمي سمعاً ومن حيث يدرك به ما يبصر
 نحن سمي بصراً ولما لم تزد في اللغة اسماً مختصة بكل ادراك زائد على السمع
 والبصر ورد في وصفه سبحانه وتعالى سميع بصير ولم يذكر ادراكاً زائداً على
 السمع والبصر فانزل الاسفواني رحمه الله الادراك كالجنس الواحد في
 حق الحوادث فتقع الغيبة منه بالواحد عن سائرهم وانزل ابو الحسن الاشعري
 رحمه الله الادراكات منزلة الاجناس المختلفة فقال ادراك الرؤية جنس
 وادراك السمع جنس وادراك الروائح جنس وادراك الطعوم جنس
 وادراك الالام والذات جنس وهذه المسئلة بمشكلة جداً فانا
 اذا نظرنا الى ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري وجدناه ظاهراً في العاقل
 يقطع بالفرق بين ادراك السمع وادراك البصر وادراك الروائح وادراك
 الطعوم وادراك الحرارة والبرودة وادراك الالام والذات وادنا نظرنا
 الى قول الاستاذ ابي اسحاق رحمه الله لم نل صفة نفسية يقع بها الفرق بين
 ادراكين كالسمع والبصر فان كل صفة نفسية ثبتت لادراك فانها ثبتت لغيره
 من الادراكات وذلك ان السمع مشروط بالحياة ومتعلق بالموجود وكذلك
 ادراك الرؤية مشروط بالحياة ومتعلق بالموجود وقد دل الدليل على ان
 المدرك هو الموجود دون الخيال لانا لم نر الصوت ولم نسمع اللون عجزنا
 عن كيفية ذلك وكذلك سائر الادراكات ونقول ابو الحسن في جملة من الاصحاب
 ان البصر بصير من صفة نفسه والسمع سمع من صفة نفسه وكذلك قوله في
 سائر الادراكات ويقول ابو اسحاق رحمه الله يرجع كون السمع سمعاً الى كونه
 ادراكاً متعلق بالموجود المدرك ولا يورث فيه وكذلك ادراك الرؤية وسائر
 الادراكات واما كونه سمعاً او بصراً فتسمية موضوعه لو قبلت فسمي السمع
 بصراً او البصر سمعاً لجاز ذلك وقد حكينا هذه المذاهب فيما قبل هذا واثرنا
 مذهب ابي الحسن الاشعري والى هذا ذهب ابو المعالي رحمه الله في قوله
 قلنا الصحيح عندنا ثبوتها وهذا المذهب تخميه دلالة ثبوت الادراكين اللذين

لها السمع والبصر لان ثبوت الدلالة فهو ان الحي لا يعرى عن السمع الا الى ضده
والضد آفة لا تجوز على الله سبحانه فتعين كونه سميعا بصيرا وهذه الدلالة
بعينها تنظر في ثبوت هذه الادراكات التي نحن بسبيلها لان الحي اذا لم يتصف
بها فلا بد من آفة تضاد ذلك الادراك وكل ضد لا ادراك فانه آفة والباري
سبحانه يتعالى عن الآفات فتعين انصافه بجملة الادراكات اذ هو من اوصاف
الكمال ثم يقرر الباري تعالى عن كونه شأنا ذاتيا لا متسا اذ هذه عبارة
عن انصاف الآلة والرب يتعالى عن الاتصال والانفصال علوا كبيرا

قال حمد الله فهذا باب مما يجوز في احكام الاله سبحانه وما يتعلق
بالجائزات من احكامه ذكر خلقه واختراجه المختزعات وتصلب ذلك خلق
الاعمال وما تمس الحاجة اليه من احكام قدر العباد

باب القول في خلق الملائكة

هذا الباب يبين فيه الدليل على انه لا فاعلا الا الله سبحانه وتعالى وهذا
في اول هذا الدين متفق عليه لا يختلف فيه احد من اهل عصر رسول الله صلى
الله عليه وسلم من آمن بالله ورسوله ثم حدثت طائفة يقال لهم القدرية
لتكلمهم في القدر وهذا المذهب قد كان موجودا في الامم الماضية قبلنا بدليل
قوله عليه السلام لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وهذا الاسم ما اخذ
من القدر ومشتق منه وهذا المذهب يدور على سبعة عشر اصلا
اولها انكارهم ان يقدر الله الشرف فقالوا انه لا يقدر الشرف ولا يبرده ونسأ
من ايجابهم عليه ان يريد الخير وجوب ارادة الصلاح والاصح للعبد واللفظ
ثم نسأ من قولهم يريد الخير للعبد لزوم ان يفعله له فقالوا لا يقدر على خلقه وقد
كانوا ولا يقولون يخلق الخير ولا يخلق الشر وهذه الذممة قوتهم الرسول عليه
السلام بالمجوس فقال القدرية مجوس هذه الامة لما كان للمجوس الالهان احد
النور واسمه يزدان بلسان اليونانيين والثاني الظلمة واسمه اهرمز
فاما يزدان فانه يفعل الخير واما اهرمز فانه يفعل الشر فلما قالت القدرية
الخير من الله والشر من العباد شبهوا المجوس ذلك ثم اخرجوا الخير والشر عن

كونها مفعولين لله تعالى الله عن قولهم ثم نشأت لهم مسألة أخرى بان قيل لهم
 اذا كان يريد الجبر والخير لا معنى له الا كونه طاعة والطاعة انما تكون طاعة
 بامر وتكليفه وذلك راجع الى ارادته فلو اراد ان تكون افعال العباد كلها
 طاعة لكان قالوا لا جلد ذلك كون الطاعة طاعة راجع الى صفه نفسها فلزمهم
 ان تقطع المكليف فلا تتميز طاعة عن معصية فقالوا اما قواعد التكليف
 فان حشمتها يعلم بالعقل وكونها طاعة يعلم بالعقل وهي مسائل مخصوصة
 عندهم قد ذكرناها وسنأتي ان شاء الله تعالى فالزموا ان لا يكلف بما عدا هذه
 المسائل التي يجب عندهم بالعقل فقيل لهم ان لم يرد ان يكلف بها من اين
 يعلم انها طاعة فالواجب عليه المكليف لانه من الصلاح للعباد فالزم من
 علم الله انه يكفر اذا كلفه اي صلاح في تكليفه ودخوله النار فقالوا دخوله
 النار هو الصلاح له والى ههنا انتهى هذا الفرع من الاعتزال ثم تفرع لهم من
 قولهم لا يكلف الله عبدا الا بما استطيع العبد على خلقه واختراعه والاما
 فكيف يعاقبه على ما لا يخلق او كيف يشبهه على ما لا يخلق احدهما جور
 والثاني سفه فالزموا استنباطها عليها الثواب مثل دمي البحر والضرب بالسيف
 والطعن بالرمح في سبيل الله فقالوا ذلك يتولد من فعله فهو فعله ويتولد
 علمه من فكره فعلمه فعله من حيث تولد من فعله فنشأ لهم القول بالتولد
 لا جلد ذلك قيل لهم فان اراد المغفرة فلا يعاقب احدا قالوا لو كان ذلك جازيا
 لكان اغراء منه لهم بالفواحش وهو يكرهها وما يكرهه فانه يجب عليه ان ينهي
 عنه قيل لهم فان امر الغير بالشفاعة قالوا هذا من الاغراء ايضا قيل
 لهم فيلزمكم الا يغفر للتائبين قالوا يجب عليه ان يغفر وان يعلمنا بذلك
 لئلا يكون ذلك اغراء بالبقاء على الفواحش قلت ان تكون التوبة تسقط
 الذنوب فلم يثبت عليها قالوا لو لم يقبل التوبة ولم يثبت عليها لكان ذلك اغراء
 بالفواحش والتمادي على الاصرار قيل لهم فهلا قطع الثواب في الجنة
 وجعله على قدر الطاعات في استمرار زمانها قالوا لو كان ذلك لكان اغراء
 بالفواحش وكذلك قالوا لو قطع عذاب النار لكان اغراء بالفواحش لا تكالهم

على قطع العقاب وكذلك قالوا ان المعدوم لا يعلم فلزمهم ان لا يعلم الله خلقه في
 مدة العدم فقالوا المعدومات على ضربين ضرب يستحيل وجوده وضرب
 يجوز وجوده فالذي لا يجوز ان يوجد فانه سبحانه وتعالى عن قولهم لا يعلمه واما
 الذي يجوز ان يوجد فانه يعلمه قيل لهم فلم لا يعلم المعدوم المستحيل الوجود
 قالوا لانه ليس للمعدوم صفات نفس تتميز بها عن غيره فيعلم بها قيل لهم
 وكذلك المعدوم الجائز لا يتميز عن غيره قالوا للمعدوم الجائز الوجود صفات
 نفس تتميز بها وهي اخص صفاته وبها يتميز الحسن من القبح والطاعة من
 المعصية قيل لهم واذا كان كون الطاعة طاعة والمعصية معصية راجعا
 لصفات انفسها فكيف يتصور تبدلها اذا نسخ الحكم قالوا لا نسخ فالزمنوا تذب
 القرآن فقالوا النسخ ثابت ولكنه ليس كما تظنون وانما هو بيان ان قضاء مدة
 العبادة قيل وصفة النفس لا تقف على مدة مضروبة قالوا اذا علم الله ان
 الصلاح في رفع التكليف بها وجب عليه ان يرفع التكليف بها بان يعلم ان الصلاح
 التكليف بها عشرة اعوام مثلا لا صلاح في التكليف بها قلنا وهل ادام الصلاح
 سرمدًا قالوا اذا علم انه ان كلف بها فجميع الناس عنفها ولم يطيعوه فيها قيل
 لهم فهل ارفع التكليف اذا علم ان جماعة يعصونه فيها قالوا ان اللطف يجب عليه
 وهو ان يعلم ان عبدا من عباده ولو واحدا يطيعه فيها فوجب عليه التكليف بها للطف
 الذي في ذلك للعباد الذي علم انه بطبيعته قيل لهم فاذا كانت المعدومات موصوفة
 بصفات انفسها ذوات في عدمها فهي اذ اقدمية وماذا خلق الله من العالم قالوا
 خلق لهما الوجود قيل ليس وجود الشيء هو ذاته قالوا بل وجود الشيء حال
 تطرا على الذات المستمرة فتكون موجودة قيل لهم ليست الجواهر شروطا
 في الاعراض والاعراض مشروطة بها فيلزمكم ان تقوم الاعراض بالجواهر في
 العدم ولا يكون الشروط والمشرط الاموجودين وهذا يلزمكم ان يكون العالم اجزاه
 واعراضه موجودات في الازل فقالوا ان الاعراض لم تقم بالجواهر حتى توجد فاذا
 وجدت الجواهر تحيزت واذا تحيزت قامت بها الاعراض قيل لهم فاذا كانت الجواهر
 عارية عن الاعراض فما الدليل على حدوثها فالزموا قدم العالم والجميع لهم عنه

والى ههنا انتهى الاصل الاخر **و** لهم اصل آخر وهو انهم قالوا يستحيل ان يكون
المعتمد وان كان معلوما فان امره عمت وهجر من القول : قيل لهم فامر الله في
ازله لم يكن ثابتا قالوا ليس لله كلام في الازل وانما الكلام هو الحروف والاصوات
مخلقة الله سبحانه ولا كلام سوى الحروف والاصوات قلنا ليس في القلوب
كلام يدبره الانسان في خلقه ويتحدث به في نفسه قالوا لا كلام في النفس قيل
فاذا لم يكن في النفس كلام فليس فيها ايمان اذا الايمان هو التصديق والتصديق
خبر متعلق بكون خبر صدق قالوا الايمان هو العلم بصدق الرسول قيل لهم فلا
يخلو ان يكون الباري تعالى متكلم على الدوام ام نقطع كلامه اخيانا قالوا لا يبقى
الحروف ولا الاصوات قيل فليس لله اليوم كلام في الوجود هو القرآن وان
الذي انزل على الرسول عليه السلام قد انعدم لانه كان حروفا واصواتا يستحيل
بقاؤها عندهم قالوا بقي مثله يخلقه العبيد القراءة قيل لهم فهم اذا قد
اتوا بمثل كلام الله وهو سبحانه يقول قل ليس اجتمع الناس واجن على ان اتوا
بمثل هذا القرآن لا يأتون مثله فقال الجباري من متاخرهم اذا قرأ القرآن وحسب
على الله تعالى ان يجعل في حروفه حروفا واصواتا هي كلام الله فيسئل به ومن اين تعلم
ذلك قال نسمعها اذا سمعنا القراءة وكذلك اذا كتب في الاوراق من القرآن مكتوب
ارسم معه حروفه هي كلام الله ولكن لا ندركها اذا دركنا الحروف والى ههنا انتهى هذا
الطرف **وكذلك** لهم اصل وهو ان الرواية انبعثت اشعة متصل بالمرءى فالمرءى
ان متصل بالباري اذ ارى يوم القيامة فقالوا ان الله لا يجوز ان يرى ان اتصال
الاشعة به محال قيل وكيف يرى خلقه هو قالوا لا يراهم ولا يرونه قيل لهم
فما بالنا لا نرى اجن والملائكة وهم اجسام يتصل بهم الشعاع فقالوا ليس في
الوجود جن ملك ولا شيطان والى ههنا انتهى **الاصل** **و** لهم اصل وهو انهم قالوا
ان الموجودين اذا تشترك في صفة هي اخص صفة واجب ذلك الاشتراك ان يتشاركوا
في جميع الصفات قيل لهم فما اخص اوصاف الاله قالوا قد مضى قيل لهم ان صفاته الثابتة
له تشترك في القدم قالوا ليس لله صفات موجودة محاذرة من ان يكون قديمة قيل
لهم فهم يتصف قالوا باحواله وهي صفات نفسه فكلوا بالمتعلق في حقها وقيل لهم

كيف يتعلق كونه عالما وهو حالو والتعلق حال ولا تثبت الحال للحال فلم يحيروا
 جوابا والى ههنا انتهى هذا الاصل ولهم اصل وهو انهم قالوا ان الله لا
 يفعل شيئا الا لفائدة صحيحة قيل لم فاذا خلق اليد في البطن ثم اسقط الجبين
 قبل ان يجيبه فما الفائدة في تصوير تلك اليد وكذلك اذا خلق عقدا في الشجر
 ثم اسقطه قبل ان ينتهي نهايته وبلغ تمام نضجه وراى عرض خلق الجنة والنار
 ولم ينعم في هذه احدا ولا عذب في الثانية احدا قالوا لم يخلق بعد جنه وانارا
 وانما خلقها يوم القيامة ومن اصولهم التي اصلوها ان الله يحب عليه عقاب
 مخصوص على الذنوب المخصوص ونعيم مخصوص على الطاعة المخصوصة لا يزيد
 ولا ينقص قالوا فاذا كان يوم القيامة يقع المقاصة بين العبد والرب فاذا
 كان له طاعة ومعصية قولت هذه هذه في الثواب والعقاب فان فضل للعبد
 في عدد الذنوب والطاعات فانه قد تزيد الطاعة الواحدة على الاف من
 الطاعات غيرها فاذا فضلت للعبد حسنة واحدة او بعض ثوابها على عقاب
 السيئات دخل الجنة واذا بقي عليه معصية او بعض عقابها دخل النار دخول خلو
 لا يخرج من النار عندهم احد فقيل لهم فان تساوت الحسنات والسيئات في حق
 عبد واحد فكيف يكون امره ولا عقاب عندهم ينقطع وليس بعد الدنيا من دار الا
 الجنة او النار ويستحيل ان يكون خالدا في الجنة وفي النار معا فقالوا يستحيل ان
 تتساوى حسنات العبد وسيئاته قيل وكيف يستحيل ذلك والامر فيه عندكم
 الى العبد فانه يخلق من الطاعات ما يشاء ومن الذنوب ما اراد واقدار الاجور
 انما تنزبت على افعاله التي يخلقها لنفسه والى ههنا انتهى عرضهم في هذا الاصل
 الفاسد ثم فرغوا على ما ذكرناه عنهم تقريرا تسميات في الشرح عليها عند ردا
 عليهم في جميع ما صاروا اليه من المذاهب الفاسدة ان شاء الله تعالى واصول
 الفرق اربعة القدريّة والمرجئية والخوارج والروافض وكل فرقة منها
 قسمت على ثمانى عشرة فرقة فصار عدد اثنتين وسبعين فرقة وتبين
 اهلا الحق عنهم بخصلتين احدهما اتقاهم على ما هو الحق من غير اختلاف دخل
 بينهم في ذلك واذا اختلف مشايخ اهلا الحق انما يكون اختلافهم في تسميات وتقريرا

لا في القواعد ولهذا لا يكفر بعضهم بعضا وهؤلاء الذين ذكرناهم من اهل الزيغ
يطعن بعضهم على بعض ويكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا فهذه خصلة
واحدة واما الخصلة الثانية التي تبين فيها انهم الفرقة الناجية هي ان الفلاسفة
لا يختلف في تكفيرهم ولهم عشرون زلة تابعتهم اهل هذه الفرق الذين ذكرناهم
منها على سبع عشرة زلة وانفرد الفيلسوف منها بثلاث خصال لا يختلف في
كفرهم فيها وهي ان العالم قديم انقوده الفلاسفة دون اهل الاسلام والثانية
انكار حشر الاجساد واصله وفرعه اما اصله فارسل الرسل وتطيف الخلق
بالشرايع انكره كل فيلسوف واما فرعه فالجنة والنار انكرها كل فيلسوف
واما الثالثة فهي قولهم ان الله يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات تعالى الله عن
قولهم علوا كبيرا هذه هي التي انفرد بها اهل الفلسفة وما بقي من اغراضهم فانهم
قالوا بهامع الفلاسفة اعني المبتدعة ولم توجد منها مسألة واحدة عند الاشعرى
ومن تابعهم واعند كل امام في مذهبه منقذ ما او متاخراف هذا تبين خلوص اهل
الحق عن اوضار البدع والاهواء وانهم سوافقون للسلف الصالح فيما كانوا
عليه قال عليه السلام لما ذكر الفرق وانها انتهت الى ثلثة وسبعين قال كلها في
النار الا واحدة قالوا يرسل الله ومن الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا
عليه واصحابي وقانا الله البديع برحمته وسبيل الرد على جميع هذه الفرق
وهو ان ينظر العاقل في الذي يكلمهم فيه ويلزمهم من ذلك سوقه الى الفلاسفة
على كفرهم فسيأتي ان يكون معهم فيفروا فرار له الا الفرقة الناجية او يحمله
الكبر والانه عن الانقياد للحق على البقاء على الضلال ولكنه اذا الزم الجنة
القاطعة على ان الفلاسفة لازمة له بقي ذلك في نفسه ربيعة لا يشك فيها
وان منعه الكبر عن الاقرار بها خصمه ولذلك قال اهل العلم ان الجدل بالحق
على نية الرجوع الى الحق حق قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال اهل التفسير
وجادلهم بالدلالة لا بالشبه وعلى الجملة انما يكون التكلم مع الفرق غير
على الدين وحماية على العامة ان يذهبوا اليهم واستفادوا على المبتدعة قال
عليه السلام يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله ينفون عنه زينة الزايفين و

الملحدين وقول المبطلين وتخريف القائلين وقال عليه السلام وانما الاعمال
 بالنيات وانما الامر ما نوى **قال رحمه الله** اتفق سلف الامة قبل ظهور
 البدع والاهواء واضطراب الاراء على ان الخالق المبدع رب العالمين والخالق
 سواء ولا مبدع الا هو وهذا مذهب اهل الحق والموادته كلها حدثت بقدره الله
 تعالى ولا فرق بين ما تعلقت به قدر العباد وبين ما تفرد الرب بالافتقار عليه
 ويخرج من مقتضى هذا الاصل ان كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو
 مخترعه ومشتبه وانقفت المغترلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد
 موجودون واقعا لهم مخترعون لما بقدرهم واتفقوا ايضا على ان الرب لا يتصف
 بالافتقار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالافتقار على مقدور الرب
 تعالى ثم المتقدمون منهم كانوا ممنوعون من تسمية العبيد خالقا لقرب عهدهم
 باجماع السلف على الخالق الا الله سبحانه ثم تجرأ المتأخرون وسموا العبد
 خالقا على الكيفية وابتدع بعض المتأخرين ما فارق به رتبة فقال العبد خالق
 والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقا على الكيفية اعادكم الله من البدع والاهواء
 والتمادي في الضلالات **قال رحمه الله** ونحن نرسم الان على المختار فينبغي ان
 اضرب من الكلام في فاما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج
 العبد عن كونه مخترعا ونذكر في الضرب الثاني الزامات للمغترلة ما خذها العقول
 ايضا والغرض منها ايضاح تناقض مذهبهم ونذكر في الضرب الثالث الادلة السمعية
 الدالة على صحة ما انتناه اهل الحق **قال رحمه الله** اتفق سلف الامة قبل
 ظهور البدع والاهواء واضطراب الاراء على ان الخالق الا الله تعالى وهذا مذهب
 اهل الحق يريد باتفاق السلف سكونهم عن ذلك ولا يحكي الاتفاق بالسكون اذ لا
 ينسب الي ساكت قول ولا يحكم عليه مذهب وما يروح الصحابة من الارض حتى سمعوا
 من اقوال القدرية ما يبرؤ منها **فصل** لعبد الله بن عمر رضي الله عنه ظهر قوم يقولون
 الا قدر وان الامر انما ابتدأ جديدا فقال اذ الفيتوه فاجبروهم اني بريء
 منهم ثم لا يذكر الاجماع في معرض الاستدلال به الا في الاحكام من الكلال والكرام واما
 كل مسألة يجب على العاقل معرفة الحق فيها فان التقليد لا يجزئ في ذلك عما طلب

منه من معرفة الحق وانما اراد رحمه الله ان يبين به محصر الصحابة وانهم لم يكن منهم
او من نكلم بشي من ذلك وان اخر لما سمعوه انكروه فيبتين بهذا انهم كانوا
مُبْتَرِينَ عن القول به او لا واخر ارضى الله عنهم **قاول** فرقة نبغت من اهل الزنج
قوم تعبدوا بغير علم واجتهدوا واوراوا الفضل في كثرة الاجتهاد وان ما صعب
من الاعمال فهو افضل قالوا وانما كان ذلك لان المجتهد يفعل افعالا لا ياتي بها غيره
ولا يصطبر عليها كما صطبارها فلو لا انه فاعلها ما رقي هذه المنزلة بها والافكيف
يُدْح بما لا يفعل وكيف يقال له اعمل بشي يعلم الله تعالى انه لا يفعله وان الله هو الفاعل
لذلك المطلوب منه قالوا فاذا امره بطاعة لا يخلقها العبد كان الامر عبثا واذا عاقبه
عما نهاه عنه وهو لم يفعل كان ذلك جورا وظلما هذا ما اتفقوا عليه من غير خلاف
بينهم في ذلك **ومما اتفقوا عليه** ان مقدور العبد لا يتصف الرب بالافتقار عليه
لان قدرة العبد تؤثر في المقدور وتخرجه الى الوجود وقدرة الرب تخرجه ايضا الى الوجود
فلما اجتمعت القدرتان متعلقتين على مقدور واحد كان محالا لان احدي القدرتين
تخرجه الى الوجود فلا يبقى للاخرى فيه تاثير فمقدور العبد عندهم لا تتعلق به قدرة الرب
ومقدور الرب لا تتعلق به قدرة العبد لاستحالة مقدورين قادرين لم يفعلوا بمقدور
العبد ومقدور الرب لا يحسنين لان الاكوان مثلا ما منها مقدور للعبد لا ويتصور ثبوته
مفعولا للرب وكذلك ما منها مقدور للرب لا ويتصور ثبوته مقدورا للعبد لان الرب
تعالى مخلق للعبد القدرة ثم ان العبد يوقع بقدرته ما يشاء فموقع بقدره العبد
فلا قدرة للرب عليه ابد ولا يتصور من العبد ان يقدر عليه مرة اخرى اذ لا يجوز
اعادته عندهم وسند كذا في باب ما انشا الله تعالى فاذا وقع بالقدرة الحادثة
مقدور بها لم يخل من ثلاثة احوال احدها ان يكون حسنا والثاني ان يكون قبيحا
والثالث ان يكون لا حسنا ولا قبيحا فاما له التكليف فانه لا يخلو عن كونه حسنا او
قبيحا وما وقع من مقدور العبد ولم يضمه نطاق التكليف فانه لا يوصف بالحسن ولا
بالقبح وهو مع ذلك مقدور للعبد وهذه هي الكوانة المقدورة له من حركاته وسكناته
في حال يومه وغفلته ونسيانه فقدره العبد تؤثر في مقدورها على حال كان من
حضور عقله او غفلته واذا اراد الله ان يفعل ما هو مقدور للعبد اي من قبيل

مقدوراته كاكوانه مثلا خلق له عجزا متعلقا به ثم اختزعه هو بقدرته سبحانه
وخرج اذ ذاك عن كونه حسنا طاعة او قبيحا معصية لتعلق عجز العبد به وسقو
الكليف عنه به فيخرج الفعل عندهم عن كونه حسنا او قبيحا ويسقط الكليف
به اذا كان العبد غافلا عنه غير عالم به وكذلك يخرج عن كونه حسنا او قبيحا اذا
تعلق به عجز العبد والعجز مقدور للرب والغفلة والذهول وما جرى مجراها
في مضادة العلم بمقدورات العبد وهذا بينا قض قولهم ان الحسن والقيح صفتا
نفسيتان للفعل المتعلق بالكليف لانه اذا رجع الامر في سقوط الحسن والقيح
الى خلق العجز والغفلة والباري تعالى متى شاء خلقها فاذا كان كون الفعل حسنا
او قبيحا صفة نفس له والصفة النفسية واجبة للموصوف بها ثم يعلق ثبوتها على
امر خارجي لم يكن لوجودها معنى البتة وكانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا فيقولون
العبد يفعل افعال نفسه ولا يقولون يخلقها القرب عهدهم بما فرة الناس لذلك
ولما دام متضلاتهم اطلقوا القول بان العبد يخلق وهو خالق على الحقيقة فقالوا
الرب تعالى خالق والعبد خالق ثم اتى بعد ذلك من يتفق قولنا شتيبا ومذهبا
بشتيبا فارقيه مذهب الاسلام وجمع فيه جملة الانام فقال الرب سبحانه قادر
على المجاز والعبد قادر على الحقيقة وفسر ذلك باربعة اشياء كلها باطلا فان
الباطل لا ينصرف الا باطلا مثله ولا يفسر الا به فقال الرب تعالى عن قولهم قادر
وليس له قدرة وانما هو قادر من صفة نفسه فكونه قادرا صفة نفسية حال لا
توصف بالوجود ولا بالعدم والعبد قادر وله قدرة ثابتة موجودة قائمة به متعلقة
بالمقدور والقادر بالقدرة قادر على الحقيقة والقادر لا بالقدرة قادر على المجاز
ولطريقة اخرى وهي انهم قالوا العبد قادر على الخير والشر وعلى ما ليس بخير ولا
شر والعبد قادر على ما ليس بخير ولا شر فلا تتصور اقتداره على الطاعات
والسيئات فاقصدوا العبد اعم من اقتدار الرب فاذا اطلق اسم القادر على الرب تعالى
كان على حكم الخصوص واسم العبد قادرا على حكم العموم فاذا اطلق الاسم والمراد
به بعض ما يتناول له كان مجازا ولطريقة اخرى وهي انهم قالوا الخالق في اللغة يكون
معنى الوجد ويكون معنى المقدر ويكون معنى الكاذب ويتصور من العبد ان يكون

ط

ن
ان الخلق

خالق من الثلاثة الا وجهه فيخلق بمعنى يوجد ويخترع ويكون خالقا بمعنى مقدر
مريد ويكون خالقا بمعنى مختلق اي خالق كذا وذلك لا يجوز في حق الله تعالى
فان الكذب لا يخلقه الباري تعالى لكونه قسما من صفة نفسه ومن يتعلق به قدرته
بالاعتراض اسما فهو اولى باسم الافتدار على الحقيقة يعود بالله من الشقاوة
واسبابها وطريقه اخرى وهي انهم قالوا يقدر الرب سبحانه على ما يقدر عليه
بشرط تعلق كونه مريدا له ولا يتصور ان يقدر ويوجد ما لا يريد واما العبد
فانه يقدر على ايجاد ما يريد من مقدوراته ويقدر على ايجاد ما يستمكره عليه
من مقدوراته ويقدر على ما يغفل عنه من مقدوراته فلو قيل قم والاقبلت تخلق
فيما بالنفس وهو كاره له وكف لك بخطو خطواته ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن
في حين غفلته ونومه ونسيانه فهو اولى باسم القادر تعالى الله عن قول المبطلين
فاما قولهم يقدر العبد بالقدرة والرب يقدر بكونه قادرا محال باطلا اصلا
فان المقدور لابد وان يتعلق به من القادر متعلق فلو قدرنا ذات القادر متعلقة
بالمقدور لكانت ذاته متعلقة من صفة نفسها بالمقدور وهذا لا يقول به احد
من العقلاء وان قال المعتزلي ان المتعلق بالمقدور كون القادر قادرا كان محالا
فان المتعلق حال للمتعلق وهي قدرته المحال متعلقة وجب ان يكون لها تعلق
بالمتعلق وهو حال وكيف ثبت الحال للمحال وذلك لا يستقيم في حد العقل وما اخذ
فان من شرط الحال ان يكون صفة لموجود لا محال فاقضي النظر ان يتعلق بالمقدور
موجود مختص بالقادر اختصا من الصفة الموصوف وهذا هو المعبر عنه بالقدرة
فيطل ما قالوه من كونه تعالى قادرا لا بقدرة واما قولهم ان العبد قادر على الخير
والشر وهي الطاعة والمعصية وعلى ما ليس بطاعة ولا معصية ولا هو خير ولا
شر والرب انما يوصف بالقدرة على ما ليس بخير ولا شر فان الطاعة والمعصية
لا يتصف عندهم بالقدرة عليهما فقولهم باطلا ايضا لانه قد ظهر بالادلة المعقولة
دلائلها استحالة كون العبد خالقا وسياتي القول في ذلك في موضعه ان شاء
الله تعالى وايضا فان الخير والشر في كونها خيرا وشررا جعيلين الى قول الرب تعالى
في احدهما افعل وفي الاخر لا تفعل فاما ناوله الامر فيطلق عليه اسم الخير

كما يطلق عليه اسم الطاعة وما ساوله النهي فانه يطلق عليه اسم الشكر كما يطلق عليه اسم المعصية وقد تقدم بيان ان الله سبحانه اذا اراد ان يخلق ما هو خير او شر خلق عجزا للعبد عن المعتبرة وخلق المعجوز الذي لو تعلقت به القدرة من العبد لكان خيرا او شرا فقد خرج مقدور العبد عن ان يكون اعم من مقدور الرب وبطل ما هو به **و** اما قولهم كون العبد خالقا محتوي على معاني الخلق في اللغة كلها فيخلق العبد بمعنى الاختراع ويخلق العبد بمعنى التقدير ويخلق بمعنى الكذب ولا يتصور في حق الاله الا اثنا فحسب ويستعمل عليه الخلق بمعنى الكذب وهذا الذي ذكره باطلا اصلا فان العبد ليس خالقا بمعنى الابداد وهو الاصل وانما يوجد بانه خالق بمعنى مقدور بوصف بانه خالق اذا قدر قولاً وقدره قبل ان يكون ثم اخبر عنه انه كان يسمى ذلك الخبر كذا ويتعلل الله عز الانصاف بالكذب ويتبرزه عنه سبحانه وتعالى فينظر كون العبد مختزعا خالقا شيئا اصلا بمعنى الابداد **و** اما قولهم ان الرب لا يقدر على ايجاد شيء الا بارادة تتعلق به والعبد يخلق مع ارادته ويخلق مع عقلته وهذا الذي قالوه باطلا وذلك ان العبد لا يمتنع شيئا ولا يوجد سوا كانت له ارادة ام لم تكن واذا بطل كون العبد خالقا كما سيأتي ان شاء الله تعالى بطل كلما بنوا عليه من الدعاوى الفاسدة راسا فان قدرة العبد عرضي وهو لا يبع بقاءه واذا كان كذلك فلا يتمكن به من ايقاع مقدور اذا كان هو وهو مقتدرين في حدوثهما في زمان واحد وسياتي الدليل على استحالة كون العبد خالقا في موضعه ان شاء الله عند ترتيب المسائل القطعية العقلية والسمعية وثبت ان القديم سبحانه وتعالى خالق على الحقيقة وان العبد ليس بخالق واذا قيل يعمل العبد كان مجوزا لا حقيقة وعلى هذا درج ائمة اهل السنة وهو الذي بينه الدليل العقلي على ما سيبين بعد هذا ان شاء الله تعالى **قال رحمه الله** ونحن الان نرسم على المخالفين ثلثة اصنوب من الكلام فاما الضرب الاول فنتصك فيه بالقوايح العقلية في خروج العبد عن كونه مختزعا ونذكر في الضرب الثاني التزامات المعتبرة ما خذ العقول ايضا والعرض منها ايضا تناقض مذهبهم ونذكر في الضرب الثالث

الأدلة السبعية الدالة على صحة ما انتماه اهلاكم **فضل قال حرمه** الله
اما الضرب الاول فنخصر المقصود منه في طريقتين احدهما ان يقول خصوصنا
قد زعمتم ان مقدرات العباد ليست مقدورة للرب سبحانه وتعالى مصيرنا منكم
الى استحقاقه مقدورين قادرين وقد وجد اهل السنة عليهم طريقتين من
الكلام احدهما ان يقال لم اذا زعمتم انه يستحيل ان تتعلق قدرة القديم بما
يقدر العبد عليه او تتعلق قدرة العبد بما يقدر عليه الرب سبحانه وتعالى
وقد انحصرت وجوه الاستحالات في ابوابها ومسالكها ونحن قد ذكرنا منها جملا
قبل هذا فمن اي وجه من وجوه الاستحالات يستحيل ان تتعلق القدرة القد
والخاتمة على مقدور واحد قالوا انما يستحيل ذلك لاستحالة مقدورين
قادرين ان احدهما تؤثر فيه قدرته وتخرجة الى الوجود فلا يبقى للثاني فيه
تأثير فتوجه عليهم سؤال وهو ان الله تعالى اذا علم ان زيد اذا واحد قدر على
حركة معلومة عند الله تعالى فتمسأ بهم عن تلك الحركة قبل ان يوجد الله زيدا
هل كانت مقدورة لله تعالى ام لم تكن مقدورة له فان زعموا انها لم تكن مقدورة
لله سبحانه قبل وجوده لم يجوز ان تكون اذا كانت مقدورة له سبحانه فان منعوا من
ذلك لاستحالة مقدورين قادرين قيل لم ما لها الا قادر واحد وهو الله سبحانه
وتعالى اذا العبد معدوم لم يوجد بعد فمن اين يستحيل ان يكون تلك الحركة مقدورة
لله تعالى ولا قادر لها في الوجود الا الله سبحانه في الصورة التي فرضناها ولا
حيلة لم يدفع هذا السؤال وان قالوا هي مقدورة لله تعالى قبل ان يقدر الله
عليها زيدا وقبل ان يوجده قيل لهم فاذا اوجده انقلبَت الحركة التي كانت مقدورة
له مستحيلة وفي ذلك قلب الجائر مستحيلا وهو من افعال المستحيلات وهو راس
قلب الحقائق ولا مطمع لهم في الجواب عن هذا الالتزام واصله ان الجائر على الحقيقة
هو التي تصلح القدرة لايقاعه واذا كان الامر كذلك فكيف تصلح القدرة
لايقاع شيء ثم تعود غير صالحة لايقاعه فيقول ذلك الى تبدل صفات نفسها
وخرجها عن كونها قدرة مؤثرة يصح بها وقوع الحوادث واختراعها وهذا من افعال
ما يقدره او يخطر بالبال من ضروريات الاستحالات وبيان ذلك ان الزمان لا يؤثر

في الجائز فيعبد مستحيلا ولا يقرب شيئا عما هو عليه اصلا فما من شيء يجوز
الا والله تعالى قادر عليه فيما لا يزال فاذا حال الزمان ووجد عبد من عباد
الله قد علم الله سبحانه ان حركته ما تقوم به لاجل ذلك انقلبت تلك الحركة الجائزة
الوجود مستحيلا عليه ان يكون خالفها ولو سلم ذلك لكان ابقاء الحركة مقدورة
لله تعالى كما كانت من قبل ذلك وتكون مستحيلا على العبد ان يخلقها ولا يكون في
ذلك تناقض ولا قلب حقيقة ولا اخراج جائز عن كونه جائزا وهذا اولى مما ان
تقلب مستحيلا بعدما كانت جائزة فتتحمل الضرورة العقلية وقلب الضرورة
مستحيلا وما ادى اليه كان مستحيلا واذا ثبت ان كل ما يقدر عليه العبد فقد كان
مقدورا لله قبل ذلك ولم يجز انقلابه عن جوارحه وكونه مقدورا واجب بقاء كونه
مقدورا لله تعالى فما هو مقدور له اذا وجد فهو متشبهه وفاعله وخالفه ومخرجه
وذلك صريح مذهب اهل الحق والطريقة الثانية في الاستدلال عليهم ونصرة
اهل الحق هو ان نقول الافعال المحككة دالة على علم محكمها ثم تصدر من العبد
افعال محككة وهي صادرة منه احيانا في حين غفلته فلا يتولد لك الاحكام من
ان يكون دليلا او لا يكون فان كان دليلا فانه يدل على علم محكمه والعبد غافل اعلم
له حين غفلته وحين صدور ذلك الفعل عنه وانما هو دليل على علم الله الذي هو
مختص به فان الدليل يدل من صفة نفسه وصفة النفس لازمة لا تبدل لها ومن
زعم ان الصادر عن العبد من محكمات افعاله لا يدل على علم محكمه فقد اخرج الاحكام
عن كونه دليلا ولو اخرجتم ركن من اركان الاستدلال لم تنقبد لالة عقلية اصلا وهذا
الالتزام جار على اصول المعتزلة ولا جريان له على اصول اهل الحق من وجهين احدهما
ان العبد لا يختص كما يقدم ذكرنا له والثاني ان قدرة العبد لا تتعدا في الاقدار
صفات محلها الى محل اخر وما صدر عن العبد من خياطة وجماعة وكتابة وبناء
وغير ذلك من الافعال المتفق المصححة ليست مقدورة له وانما يجري ذلك على
مذاهب اهل الاعتزال القائلين بالتولد عن افعالها وان مقدورة للعبد
وهو باطل على الضرورة اذ لو تعلقت قدرة العبد بشئ خارج عن محله لتعلق
بالسماوات والارض في اختراع صفاتها فاعترض الدليل وتبين السبيل وتحقق

ان العبد لا يختص شيئا ولا يوجد كيف وهو تقع الحوادث منه وهو غافل ويجب
كون المختص مريدا ويجب كون المريد عالما فاذا وقعت الافعال في محل العبد
وهو غافل عنها فلا ارادة له ولا علم بما صدر منه فليس فاعلا لها الا يعلم من
خلقه وهو اللطيف الخبير **قال رحمه الله** فان عكسوا علينا ما ذكرناه في
الكتيب وقالوا يجب كون المكتسب عالما بما يكتسبه ثم يجوز ان يصدر منه القليل
من الافعال وان كان ذاهلا غافلا قلنا لا يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب
عالما بما يكتسبه اذ لو وجد ذلك في الكثير من الافعال لوجب في القليل منها
فان قالوا يجوز واعلموا اصلهم صدور الافعال الكثير من العبد من غير
علم بها قلنا هذا مما يجوز في موجب العقل وانما ينتج وقوعه لاطراد العادات
ولو انخرقت لما استبح في جارية العقل ما طالت به زمانه ومدار هذه المسئلة
على ان الفعل المكتسب لا يفقر الى ارادة متعلق به في محل مكتسبه اذ الارادة
انما تخص بها الفاعل ما يفعله واذا كان ما يكتسبه العبد فعلا لله سبحانه
فهو مختص به ومريده من حيث هو خالقه وفاعله ومخترعه واذا لم يشترط كون
المكتسب مريدا لم يصح كونه عالما ان يكون شرطاً في الفعل المكتسب وانما يكون
الارادة فيه شرطاً شرعياً ليصح الامتنان من المكتسب للفعل المكتسب واذا
الزمونا صدور الافعال الكثيرة من القيام والقعود التزامه عقلاً لانه اذا
جاز ان يكتسب افلا لا يسيره وهو غافل عنها جاز ان يصدر عنه الكثير منها
وهو ايضا غافل عنها ولكنه موقوف على جريان العادة واستمرارها فلو انخرقت
بجاز ان يتحرك العاقل ويسكن السنين والدهور وهو غافل عن ذلك كله وهذا
واقع اذا الاعضاء المتحركة كاليد والرجل تكتسب الحركات والسكنات وهي غافلة
ما علمت قط ما يصدر عنها ولا ما يقوم بها من صفاتها وكذلك اكثر الحيوانات
التي لا تعقل لا تدري ما تاتي وما تدر في اكثر اوقاتهما وانما جرة العادة في
القليل دون الكثير للجوهر العاقل من الانسان حيث يتحرك الجسد والقلب
غافل حيانا ومُددا فاذا كثرت الافعال رجع القلب الى العلم فعرف ما هو
بسييله وهذه العادة لا يستوي فيها جميع الناس فرب شخص يكثر سهوه

وذهوله و آخر قيل ذلك منه على حسب اشتغال القلب بأشياء أخرى
 المستغلون بجلال الله و عظمتهم والفكر في عجائب مخلوقاته في أرضه و سماوا
 فلقد ذكر عن سليمان بن يسار وهو من التابعين انه تقدمت زاوية من
 جهة في البيت وهو في الصلاة فلم يشعر بذلك وكان بناه يقطن اذا دخل في
 الصلاة تكلموا بما شئتم فان ايانا لا يسمعون قد دخل في الصلاة و مران
 الغناء معلومة ثابتة عند مشايخ الصوفية بان بغنا احدهم عن احساسه
 فلا يعلم ابنه وهو واما يقال له و قزع الباب رجل على ابي يزيد فقال ابو يزيد
 ايتر تريد قال اريد ابا يزيد فقال ابو يزيد ايتر ابو يزيد انا في طلب ابي يزيد
 فلم يعلم خطا با و لا احسن جوابا و لذلك قالوا التصوف لا يحل لاح فاصطلم
 واستباح يعني ان انحاطا اذا استولى على القلب قطعه عن كل شيء واستباح
 منه كل صفة و تحسبهم ايقاظا و هم رقود فنهذه احوال علمناها بتواتر الاخبار
 عنهم و يجد من ذلك كل احد على حسب رتبته و اشتغال خاطره و لقد حكى ابو
 حامد رحمه الله ان رجلا كان يهودي جارية له وكانت مرة مريضة شديدة المرض
 فخاف عليها من شدة الالم ان تموت وكان يحرك لها شرابا في الطنجير على النار
 فتارة يشتغل به وتارة يشتغل بائنها في مرضها فاستند عليها الما فجعل
 ينظر اليها وهو يحرك ذلك الشراب على النار حتى ذهب عن نفسه وجعل يحركه
 على النار بيده حتى سقط حكم يده ولم يحس به و جذاها و اشتغالا عما هو
 بسبيله و هذا لا ينكر فلا يشترط حضور القلب مع جميع المكتسبات لكن جرت
 عادة الله سبحانه بان الافعال اذا كثرت رجع ذهن الانسان اليه فعرف ما
 هو متلبس به و اذا كانت الافعال قليلة قد يذهب عنها وقد يعلمها كل على
 حسب عوايده في ذلك فهذا اما تفقده في حضور القلب في مسائل الكسب
 وبالله التوفيق **قال رحمه الله** فان قالوا قد ذكرتم عند الكلام في اثبات
 العلم بكونه تعالى عالما ان ذلك انما يعلم اضطرارا ولا يتوصل اليه نظرا و اعتقارا
 فهذا اما اعتبرتموه وهو مناقض لما استقر و حتم اليه الان حيث قلتم ان الفعل
 المحرك العلى كون مختص به عالما قلنا هذا تلبس منكم و لا تناقض في الجمع بين

ما قدمناه وبين ما استند للمتابه الان فانا وان قلنا نعلم ان المحرك لا يصد
الامر عالم على الضرورة فمحيقة القول فيه يوول الى ان المحرك دليل على
كون فاعلمه عالما به من غير احتياج الى نظري في كونه دليلا وكان الادلة ضرورة
تنقسم فمنها ما لا يعلم كونه دليلا الا بالنظر ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة
والذي نحن فيه من القسم الاخير ولا معنى لكون الشيء دليلا على مدلول الا
ان يكون من حيث يجب من العلم به العلم بمدلوله وهذا سبيل المحرك الدال على علم
محكم فهذا كلام في الضرب الاول : هذا الاعراض توجه على ابي المعالي رحمه
الله قوله في صدر كتابه الملقب بالارشاد الذي احتفينا بشروح تكتمت في
هذا المجموع حيث قال ولا حاجة بنا بعد سبق المقدمات الى نظروا اعتبارا
كون الصانع عالما قادرا وادعي ان ذلك ما يعلمه العاقل على الضرورة فيقول
له هذا بنا ومن ما سرت اليه الان من ان المحرك يدل على علم المحرك وما علم بالضرورة
فانه لا يحتاج الى دليل فلا تنس الحاجة الى دليل بل بالضرورة يعلم ان المتقن
عالم ولا حاجة الى نظرك كما ذكرت قبل هذا فنقول في جواب سوالهم ثم نعطف
على ما اجاب هو به رحمه الله اذا صدر فعل محرك عن عبد فلا يدل على علمه وهو
فاعلم على الحقيقة عندكم فاما الذي يدل على علمه الاثقان لا يدل على هذا
الاصل وبالضرورة يعلم كونه عالما لانه يعلم من صفة نفسه عند زوال غفلته
انه كان غافلا عن فعله لان الغافل لا يعلم انه غافل حتى تنذهب غفلته فيعلم
بعدها انه كان غافلا لا يعلم ولا يتكلم في ضميره فعلى هذا خرج المتقن على ان
يعلم كونه عالما بما اتقنه لان الاثقان عندكم لا يدل في هذه القضية ولا يعلم
ذلك بالضرورة فلا بقولنا الاول اخذتم واما بالضرورة تنسكم قال رحمه
الله هذا ان ليس منكم فانه لا سابق بين ما ذهبنا اليه او لا وبين ما ابدينا
آخرا فانا قلنا ان المعنى بكون المتقن عالما انه يعلم على الضرورة ان المحرك
يدل على علمه وان كونه دليلا على ذلك يعلم ضرورة قالو كان الادلة تنقسم
فمنها ما يعلم كونه دليلا بالنظر ومنها ما يعلم كونه دليلا بالضرورة والذي نحن
فيه من الضرب الاخير وهذا المقتسيم الذي اشار اليه غير مستقيم وهو من

لقوله على اثر ذلك ولا معنى لكون الشيء دليلا على مدلول الا ان يكون من حيث يجب
 من العلم به العلم مدلوله ولذلك قال المشايخ العلم بالدليل هو العلم بالمدلول
 وقد تقدم في رتبة الكلام ان ما لا يصح العلم به والغفلة عن غيره فالعلم بها علم
 واحد ومثل اهل التحقيق الدليل بالطريق الموصل الى البلد المعلوم عن سالكه
 وهو ان يدخل طريقا ومقصده بلدي عرفه ولم يسلك ذلك الطريق قبل هذا فمادام
 في الطريق فانه لا يعرف هل هو طريق الى بلده الذي قصده ام لا فاذا بلغه وعرف
 البلد بعينه عرفه وعرف ان الطريق الذي سلك هو طريق الىه من غير ريب ولا شك
 فلو قدرنا العلم بالبلد وعلما اخر بان الطريق وصله اليه لقد رنا الغفلة عن
 احدهما والعلم بالثاني ويمتنع علينا ذلك التقدير فانا اذا قدرنا علما بالطريق
 انه طريق سديد مبلغ الى البلد وقد رنا الايعام البلد كان ذلك متمتعا لان صحة
 الدليل هي تبليغه الى المدلول فصحة ذلك الطريق هي تبليغه سالكه الى البلد
 المقصود له فكيف يعلم صحة الطريق ولا يعرف البلد الذي صحة تاديبه اليه
 فالعلم بالدليل وانه دليل علم بالمدلول وهذا لا يتعكس فان العلم بالمدلول
 يصح دون العلم بالدليل وذلك ان الله سبحانه وتعالى هو المدلول بالادلة
 القاطعة ويعلم سبحانه بالدليل وبغير دليل والعلم به في الدنيا على ضربين
 علم بوجوده وهو علم ضروري لا يحتاج الى دليل وعلم اخر بما يجب وبحوث
 وبسبب و هو علم استدلالي ولذلك قال المشايخ لا يوجد الدليل الا مع
 مدلوله وقد يوجد المدلول دون دليله اشاره الى ما ذكرناه من ان البارئ تعالى
 كان ولا دليل والدليل هو المخلوق ولا يوجد المخلوق الا مع الخالق واذا كان
 الامر كما وصفناه فلا يختلف العلوم بكون الادلة ادلة اذا كان العلم بالدليل
 هو العلم بالمدلول كما ذكرناه وهو معنى قوله ولا معنى لكون الشيء دليلا على
 مدلول الا انه من حيث يجب من العلم به العلم مدلوله فاصح ما ذهب اليه اول
 من ان العلم يكون المحرك عالما قادرا انما يعلم ضرورة اللهم الا ان يريد ان العلوم
 كلها ضرورية كما صرح به في كتاب البرهان من حيث ان العالم بالشيء لا يقدر ان
 يدفع العلم به عن نفسه وذلك هو معنى الضروري وهو الملازم للموصوف به

لزم ما لا يمكنه الا انفصال عنه وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب ان كل علم فانه من
قبيل المقدور فان تعلقت به قدرة العبد كان كسبيا وان تعلقت به عجز من
العبد كان ضروريا لكن غلب العرف والاستعمال عند اصحابنا في تسمية
المكتسب من العلوم نظريا والنظري مكتسبا حتى يتوهم من اخيرة له بالحقائق
انه لا معنى للمكتسب من العلوم الا كونه ثبت بعد النظر وكذلك غلب العرف
على ان الكون المكتسب هو المراد فيقولون حركة ضرورية واخرى اختيارية
وليس الامر كذلك لانه لا معنى للعلم الضروري الا ما تعلقت به العجز ولا معنى للعلم
الكسبي الا ما تعلقت به القدرة ولكن اجري اليه العادة العوادة بان العلم اذا
تعلقت به القدرة فان وجوده ممتنع الا ان يتقدمه النظر الصحيح في الدلالة
المرتبة حتى اذا استوفى الاركان حصل العلم بالمدلول وكذلك الارادة الكسبية
معناها ما تعلقت به القدرة ومعنى الضرورية ما تعلقت به العجز **واما**
الضرب الثاني وهو المتعرض بالزامه فانه يشتمل على قواطع لا يمحصرهم عنها
فمن اقواها ان القدرة الحادثة على اصولهم تتعلق بالحدوث دون غيرها من الصفات
ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف واختلفا في مختلفات يؤول الى احوالها الزايد
على وجودها وليست هي اثر القدرة ومن اصل القوم ان القدرة المتعلقة بالشيء
تتعلق بامثاله واصداده والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة
فوجب تعلق القدرة بالحادث بجميع الحوادث كالالوان والطعوم والروائح ونحوها
كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة جميع ما يماثلها ولا يمحصرهم عن شيء من
ذلك **اعلم** انه قد تقدم لنا من ذكر هذا بهر ان الذات في حال عدها ثابتة
متصفة بصفات انفسها التي تتجاسر بها ويتميز البعض منها عن البعض مثل
كون اللون لونا والرايحة رائحة والطعم طعما الى غير ذلك من اجناس الحوادث
وانواعها التي ذكرناها في صدر حديث العالم عند تعدد اجناس المخلوقات جواهرها
واعراضها وان المعدومات من الجائزات موصوفات بخصائص صفاتها وهي ذوات
متصفة من غير نهاية لا عدادها ولا غاية لاحادها فمن نوع البياض ما لا نهاية
له ومن السواد ما لا نهاية له ومن الاخلاوة ما لا نهاية له الى غير ذلك مما يطول

تقدمه ونخرجنا عن مقصود المسئلة التي نروم بيانها في هذا الموضوع ثم رعموا
 ان المقدور انما هو حال يطرا بتاثير القدرة فيه وهو الوجود وقد بينا فيما
 قبل ان الوجود هو الموجود من غير مزيد وانما معلوم واحد عند كلامنا في اثبات
 العلم بالصانع واذا كان الوجود عندهم حالا يطرا على الذوات الثابتة في
 عدمها فان الامر في ذلك لا يخلو اما ان يتبعها الوجود وهي معدوماته في حال
 طرؤ الوجود عليها او يطرا عليها وهي موجوداته فان رعموا ان الوجود انما
 يطرا على الذوات في حال وجودها فقد اثبتوا لها كونها موجودات فلا حاجة بنا
 الى طريان الوجود عليها من حيث هي موجودات اذ ذاك وان رعموا ان الوجود يطرا
 على الذوات وهي اذ ذاك معدومة كان ذلك باطلا اذ الوجود عندهم حال الوجود
 لا شئ معدوماسيما اذا كان الحال الطاري هو الوجود وهو نقيض لعدم فكيف
 يطرا الوجود على ذات موصوفة بما يناقض الوجود الطاري عليه وهذه غاية
 المناقض لا تخفى مدركها على من تأمل بادي نظره وتأمل ثم توجه عليهم طلبتين
 احدهما ان الفاعل سبحانه وتعالى اذا اراد خلق بياض فان خلق له وجودا لكي
 يكون موجودا في شئ يتميز له بياض عن بياض مثله وقد رعموا ان المعدومات
 انما وجب انتصافها بخصايص صفاتها لكي تتميز للفاعل حتى يقصد منها ما يقصد
 بذكر من غيره لعلمه بحاله المختص به وهذا لازم لهذه الاحوال المختصة بالذوات
 كالبياضية واذا كانت الذوات انما تتميز باحوالها المختصة بها فليت شعري بما
 تتميز الاحوال المختصة بالذوات عندهم نعوذ بالله من التخلف في صنع الله من
 غيرهم ان الطلبية الثابتة هي ان الفاعل سبحانه وتعالى اذا قصد ان يخلق
 بياضا او غيره من الجائزات انما يخلق له وجودا يبتغى والاحوال التي هي صنف
 الوجود لا يتميز البعض منها عن البعض فأي وجود يقصد للبياض بذكر من غيره
 ولا يتميز البعض منها عن البعض وهذا يسد عليهم طريق التخصيص بذكر من
 وجود آخر ولا يحميهم من شئ من ذلك كله وعلى قواعد مذاهب القوم يمنع
 ان يكون البارئ تعالى خالقا اصلا فان الذوات عندهم ليس بفاعل لها وانما
 هو فاعل لوجودها الذي هو حال ليس بذات ثم امتنع ان يحدث الصانع وجودا هو

حال لما ذكرناه من امتناع تمييز حال منها عن حال اخرى واذا لم تتميز لم يتصور
العلم بها عندهم اذا ما انفقوا للجايزات في حال عدمها صفات مختص بها لتمييزها
فتعلم فيصح القصد اليها فاذا لم تتميز الاحوال التي هي اصناف من الوجود
كيف تقصد او تعلم وهذا يلزمهم امتناع ان يكون الباري تعالى فاعلا مختصا
ولم يختم في ذلك بالفلسفة المحضة ويكون قولهم ان الله تعالى خالق تقليديا لا
اصله على مذاهبهم والعياذ بالله سبحانه من ذلك وليرجع الى ما نحن بسبيله
من مقصود الطلبة في التعرض لزاماتهم ما يظهر فيه تناقضهم فيها فنقول
قد اتفق اهل الاعتزال على ان العبد مشارك للرب تعالى في الخلق والاختراع
فيصنع من العبد ان يخلق ويختزع كما يصنع ذلك من الباري سبحانه وتعالى عن قول الزايعين
ثم كما لا يخلق الباري سبحانه الذوات وانما يخلق لها المحال الذي هو الوجود فكذلك
العبد ايضا لا يخلق الذوات وانما يخلق لها الاحوال التي هي الوجود عندهم
وهذا ما ذهب اليه جميع اهل الاعتزال ما خلى الجارية منهم فاتهم ذهبوا الى
موافقة اهل الحق في ان الله سبحانه هو الخالق لافعال العباد ولا خالق سواه
مع مشاركتهم اخوانهم المعتزلة في طرفهم فيما ذهبوا اليه من جميع مذاهبهم الجارية
لاهل الحق ومن اعجب ما ظهر من تناقض الجارية انهم قالوا بان العبد لا يخلق
شيئا من افعاله ولا من جبرها وانما الخالق هو الرب تعالى وهو المختزع لكل شيء ولا
خالق سواه ثم قالوا بعد ذلك ما يناقض هذا القول بان قالوا الباري تعالى لا
يريد الشر ولا يقصده فيقال لهم اذا كان الباري تعالى خالق كل مخلوق
فالمخلوقات منها ما هو خير ومنها ما هو شر ومنها ما ليس بخير ولا شر
فالشر الذي هو الخير هو الايمان وجميع الطاعات والقربات والشر الذي
هو شر هو الكفر وجميع الذنوب والسيئات والشر الذي هو خارج عن كونه
خييرا او شرا هي الجواهر وصفات الجمادات ما خلا الاكوان فانها من صفات الجمادات
ولا يشترط في ثبوتها الحياة ومع ذلك فمنها ما هو خير ومنها ما هو شر اذا قد ورد
العكس بالحرركات والسكنات وهي الاكوان عندنا على اصطلاح الموحدين على ذلك
وما عدا الاكوان من صفات الجمادات التي لا يشترط فيها الحياة فلا يوصف شيئا منها

بكونه خيرا او شرا وكذلك كل صفة لا يشترط العقل في ثبوتها وان كانت من
 صفات المحي وذلك كالادراكات وموانعها والقدر واصدادها من انواع العجز
 وكذلك وجود الحياة لا توصف بانها خيرا او شرا لانها ليست بطاعة ولا معصية
 وكذلك العقل لا يوصف بانه طاعة ولا معصية بل هو اصل لثبوت الطاعات
 والمعاصي اذ لو لا العقل ما ثبت التكليف ولو لا ثبوت التكليف ما انصف العبد
 بكونه طائعا ولا عاصيا اصلا على مذاهب اهل الحق فان الطاعة انما هي
 امتثال امر الله تعالى والمعصية انما هي مخالفة امره سبحانه فاذا قدرنا ان
 لا تكليف فلا امر ولا نهى واذا اطلق اسم الخير على العقل كان معنى آخر بالمعنى
 الذي تشيى الطاعة به خيرا ولكنه سمي خيرا من حيث امكن لاجله فسر المعاني
 والمميز بين الحق والباطل لا من حيث هو طاعة اذ ليس العقل مكتسب
 للعبد وانما هو علم ضروري بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة
 المستحيلات كما تقدم ذكر ذلك في باب بيان حقيقة العقل وحده في صدر هذا
 المجموع ولذلك قال بعض المشايخ العقل سبب الخير والشر اذ هو اصل التكليف
 ولولاه ما كلف العبد بشي من انواع التكليف فلا يثبت العبد خيرا ولا شرا ولا
 ايمان ولا كفر ولا طاعة ولا معصية الا من حيث كلف ولا كلف الا من حيث عقل
 فلو لا العقل ما آمن ولولاه ما كفر ايضا واذا ورد في كتاب الله سبحانه في ثنائه
 الكفار بانهم لا يعقلون كان معناه وجهان احدهما ان يراد بالعقل ههنا العلم
 المكتسب الذي يخص به اهل الايمان بالله سبحانه وبرسوله صلى الله عليه
 وسلم فان العلوم تسمى عقولا في مراتبها وقد ذكرنا ذلك وهذا هو العقل الذي
 منه الكفار والعياذ بالله من ذلك ولذلك قال بعض المشايخ ثنائه الناس من
 لم يخلق له من العقل الا على قدر ما يثبت به عليه التكليف ثم جرهم اعدا ذلك
 من العقول والوجه الثاني الذي يمكن ان يحمل عليه الخبر عن ان الكفار لا
 يعقلون انهم لم ينتفعوا بعقولهم حتى تركوا النظر والاستدلال وابتغوا طرق
 التقليد للاباء والاكارم منهم ربنا انا اطعنا سادتنا وكرهنا فاضلونا السبيلا
 فلما لم ينتفعوا بعقولهم ولا اثر لهم علومهم مكتسبة نظرية مستفادة من النظر

في الأدلة العقلية التي يتناولها أولا كالاتقان والتخصيص والمحدث
وما تفرع منها وترتب عليها من استحالة الغفلة عن المقتضى واستحالة
التجزؤ على المحدث واستحالة الاكراه والعقبة على المخصص فلما لم يصل
الكافر بنظيره في مخلوقاته سبحانه الى حقايق العلوم كان كمن لا عقل له أصلا
بل انصرف نظره الى درجة البهيمية في ما كلفه ومشربه وسائر مرافقه المحسوسة
ولم يزد على البهيمية الا معرفه الاسماء النطقية المصطلح عليها وقد ذكرنا منزلة
من انظر له في المعقولات عند ضربه منا لا في ذلك ولذلك قال تعالى ان هو الا
كالانعام بل هم اضل سبيلا اذا كانت البهيمية لا عقل لها البتة والانسان خلق
له عقل يعلم به لو وفق للنظر ما يجب ويجوز ويستحيل ثم صار الى اسفل سافلين
وهي درجة البهائم واهمل نفسه ولم يتنبه بحكمة الله في مخلوقاته ولا ليراصبه
في مصنوعاته وقد ناداه الحق سبحانه بقوله فاعبثوا يا اولي الابصار ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ومايات لا ولي الا لآب فيها اذا
المعنى يقال ان الكافر لا يعقل لا بمعنى انه لا عقل له بل له عقل لا يعقل به كمن يبدى
سيف لا يضرب به والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ثم نقول للمعتزلة ما
عدا البهار واتباعه اذا كان العبد خالقا لوجود الصفات التي ورد بها المكلف
دون الافعال التي ورد بها المكلف فكيف يختص اقتداره بوجود بعض الاعراض
دون بعض الوجود حال عندكم لا يختلف لان الاحوال لا توصف بالمماثلة وما
بالمخالفة فاذا كان العبد قادرا على وجود حركة لا على نفس الحركة فليكن قادرا
على كل وجود من حيث لا يختلف الوجود وذلك يجوز الى ان يكون العبد قادرا على
وجود الالوان والروائح والطعوم وسائر الاعراض ولا يخصص لهم عن شئ مما
وجمنا عليهم في ذلك ثم نقول لهم كيف يتربى المكلف بمطابقة العبد بمقدورات
لا تتم عليها الا زمنا اذا الوجود حال عندكم ولا توصف بالوجود وقد بينا ان
الوقت مقارنة موجود موجودا في حدوثه والذوات عندكم لم تنزل ذواتا فلا
اوقات لها اذ ليست الذوات حوادث على اصولكم فاذا طوّل العبد عبادة
موقفه فما المفهوم من ذلك ولما ايضا فا الوقت منها فان زعموا ان الوقت يتاليو

هي الذات كالحركة في الصلوات وغيرها كان باطلا لان اذا الحركة لا اول لها
 فلا زمان لها كالقديم التي لا تمر عليه الاوقات اذ هي مقارنته الموجودات
 في حدوثها وان اضا فوالوقتية الى الوجود التي تتعلق به قدرة العبد وهو
 حال عندهم لم يصح ذلك من حيث ان الوقت مقارنته موجودين في الحدوث والوجود
 الحادث عندهم حال لا يوصف بالوجود فكيف تصح مقارنته وجودا اخر في
 حدوثه وايضا فان حال الوجود بعد تعلق القدرة فهو قبل تعلق القدرة به
 اذا كان لا يوصف بالوجود وبالعدم قبل تعلق القدرة ولا بعده ولا بد للحادث
 المقدور من ثلاثة احوال حالة عدم وحالة حدوث وحالة بقاء واستمرار فاما
 حالة العدم فانه مختص فيها بالبقاء والتلاشي واما حالة الحدوث فهو في
 القدرة واما حالة البقاء فلا تعلق للقدرة به اذا الباقي لا يفعل ففي عدم
 المقدور تكون القدرة صالحة لا يجازيه وفي حال الحدوث تؤثر القدرة فيه
 وقد كانت صالحة لذلك وفي حال الاستمرار لا يتأثر لها فيه ولا صلاحية لابقائه
 الا من وجهين احدهما تقدير المثل له فان القدرة صالحة لابقائه والوجه
 الثاني تقدير عدم المستمر اليان في ثم تكون القدرة صالحة لابقائه مرة اخرى
 وهذه هي الاعادة بعد البداية وهي جائزة عندا هلا السنين والمعتزلة فيها
 خبط سيا في الكلام عليه في موضعه ان مثالا الله تعالى فاذا كان الوجود حالا
 لا يوصف بالعدم ابتداء ولا بالوجود ثانيا فكيف يتصور ان يكون مقدورا
 وليست القدرة ابتداء صالحة لا يجازيه اذ لا يوصف بالوجود لكونه حالا
 عندهم وماله وقت مختص فيه بوجوده اذ لا يوصف بالوجود فلا صلاحية للقدرة
 لابقائه ولا يتأثر لها على حدوثه اذ الوجود عندهم هو الحدوث بعينه ولا يوصف
 الحدوث بالحدوث فان تقدير ذلك يؤدي الى لزوم التسلسل وهو من المستحيل
 فانه لو حدث الحدوث كحدث بحدوث ولا يحتاج حدوثه الى حدوث اخر وتسلسل
 القول به ثم زعموا ان الوجود الذي هو حال طارئ بالقدرة على الذات
 المستمرة الثبوت في حال العدم وقبل الوجود اذ ثبت لها بالقدرة فانه يبقى
 للذات التي هي موصوفة به حتى تنعدم الذات وهذا يمنع ان تنعدم الذات

بعد وجودها وقد قضت العقول بضرورتها وبديتها بجواز عدم ما وجد حادثا
فان العقل ساوي بين وجود الحادث وعدمه في الجواز فاذا قدرنا الوجود
الطاري بالقدرة على الذات الثابتة في العدم وانبتوا لها البقاء لا يصح عدم
الذات التي هي موصوفة بوجود باق فان ذلك يؤدي الى ان تنصف الذات بالوجود
والعدم معا في حالة واحدة فهي على ذلك لا تزال موجودة ما ثبت بقاء وجودها
الذي هو حالها ثابت من اثر القدرة وهذا الوجود لا يقبل العدم اذ هو حال فلا
ينعدم على ذلك واذا لم ينعدم لم ينعدم الذات التي هي موصوفة به فقد انسد عليهم
طريق جواز انعدام الحوادث المعلوم جوازه بالضرورة وكل ما يقتضي باطلال
الضرورة ويؤدي اليه فانه هو الباطل من الضرورة اذ لو نظر في الوي
والشك في تصحيح ما قضت به الضرورة لم يتصور ثبوت علم معلوم اصلا ولكان
الناس كالمثال اليهم مقتصرين على المحسوسات علمها بدون المعقولات ولا
خفاء بذلك ولكان لا حقيقة في الحقيقة ومن قضا يربط في الضرورة قبل له
انعلم ذلك ام لا تعلمه فان ادعا انه يعلم ذلك قبل له ان تعلم حسا او عقلا او شرعا
فان ادعى العلم بعدم الثقة بالضرورة من جهة الحس كان باطلا فان صحة العلم
بالضرورة ونعبره مما لا يتصور الوصول اليه من جهة الحواس والادراكات اذ
ليس هو من المغيرات التي يدرك تغيرها بالحواس وان زعم انه يعلم عدم الثقة
بالضرورة عقلا كان ذلك غاية في الساقض من حيث حكم بصحة عقله على
فساد عقله وهذا لا يخفى بطلانه وان زعم انه انما يعلم الاستزادة في الضرورة
من جهة الشرع وادلته فذلك باطل من وجهين احدهما ان ادله الشرع منحوسة
في منقول وفي منقول على قياس فالمنقول الكتاب العزيز وحديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم والقياس هو ما فهم معناه من قوله عليه السلام او من صل
كتاب الله سبحانه وتعالى وفهم علة الحكم ثم اطرد الحكم بطرد العلة قياسا على الا
وا يوجد في المنقول ما يوجب ضرورات العقول ولا يوصل القياس الى فساد
العقل كيف والقياس نتيجة العقول وثمرة على ما ثبتت معناه في علم اصول
الفقه والوجه الاخر ان فهم الشريعة لا يتصور ابلوغ اليه الا من حيث صحة

العقل والثقة بالضرورة فيما تقتضي به اذ يستحيل ان يعلم الرسول صادقا
 من لا يعلم مرسله خالقا صادقا فان المعجزة شهادة بصدق مدعى النبوة
 وانما تشهد بصدق من حيث ان الله تعالى فعلها خارقا للعادة وخصه بها
 ليدل على صدقه فيما يدعيه من الرسالة والعلم بان الله خالق وانه قد حرق
 العوايد بظهور المعجزة لا يكون الا عن نظر واستدلال ولا يتوصل الى صحة الدليل
 الا بشهادة الضرورة في قضائها بوجود الواجبات وجواز المجازات واستحالة
 المستحيلات فكيف يتصور ان يستدل با دلة الشرع على دهن الضرورة وطريق
 العلم بصحة شهادته الضرورة له بالصحة فلا يحصى عما قصت به العقول في
 مرادها ومصادرها فان قيل قد راينا كثيرا من حكم عقله قد ضل وما اهتدى
 قلنا ليس ذلك في مراتب الضرورات وانما هوراجع الى فساد النظر وصحة
 فمن نظر بنظر صحيح في دليل مرتب وخصر حضا صحيحا ثم سبر وقسم وشهدت
 له الضرورة في كل تقسيم بصحة الصحيح منها وفساد الفاسد فانه يعثر على
 مدلوله ويقطع بصحة دليله ومن استرأ بعد ذلك فانما هي تقديرات فاسدة
 تتكلفها النفوس غير المطمئنة وخواطر اصلها واذا رجع الى نظره ودلالة
 عقله عرف فساد ما خطر به مما يوهن الدلالة من هذا الموضع خرج من ارتم برسم
 السفسطة فان السوفسطائيين لم يبقوا بقولهم حيث اوقفتم وتعدوها
 بائنا الخواطر الكاذبة والتقديرات الفاسدة حتى صبحهم الشك في المحسوسات
 فاجوزوه قوهما ووقعه فاذا انظر الى ابيه واخيه او منزله او زيدا وعمرو
 وجوز ان يكون ذلك منه اعتقادا جهلا وقال يجوز ان يخلق الله لي طيرا او جملا
 ان هذا هوزيد وليس هوزيدا فاذا ثبت لما يجوز قال ولعل هذا الجايز قد وقع
 فلعل ليس هذا زيدا وقد اعمقته زيدا با عمقا فاسدا فلا يتصور منه طمانينة
 الى معلوم سوا كان معقولا او محسوسا والمسدد النظر يعلم مع الجواز ان ذلك
 الجايز يقع لثبوت العلم بالوقوع ولو انصف السوفسطائي وحقق نظره لوجد
 القطع بان هذا زيدا فيحقق وقوع العربة وبقا الجواز على اصله فلا يفدح
 جواز وجود الجمل في وقوع العلم باحد الجايزين والذي يحقق ذلك العلم بان

الكمايزن معا لا يصح ثبوتها الا على البديل بان يكون احدهما بدلا من الاخر وهذا
موظف لا يتصور التشكك فيه حتى نقول القابل لعل اعتقادي بان الكمايزن
معا لا يتبنتان جهلا بل يجوز ان يكون عمودا زيدا عمرا معا ولا يستطيع احدهما
العقل على مجوز هذا المالم يكن ذلك من تخصيص احدا الكمايزن وهذا ينبغي
على ان المتشكك في وقوع محسوسه انما قد رغبنا ما احسن فوجدناه جازوا ويكون
معنى ذلك قول القابل لولم اعلمه واقعا لكنت اعلمه غير واقع والعلم بوقوع احد
الكمايزن ليس لطريقه ضرورة العقل بل طريقه الحسن والشرع او التواتر وهذا
يتصور تقدير الجواز مع العلم بوقوع احدا الكمايزن ومن هذا الباب يدبر المومن
في نفسه تقديرات فاسدة وهو يعلم على القطع فسادها فلا يصح ذلك مع
العلم بصحة ايمانه وثبوت برهانه ولذلك قال الصحابة رضي الله عنهم يحدنا
في نفسه اشياء يود ان لو يخرج من السماء ويأجحد ذلك وقالوا ان الشيطان ياتي
احدنا فيقول له من خلق كذا فيقول الله فيقول من خلق كذا فيقول الله فيقول
له هذا الله فمن خلق الله وهذا الخاطيء قد علموا فسادا ولذلك نسبوه الى الشيطان
مع علمهم بان الله تعالى قديم لا اول له وما لا اول له لا يتصور ان يكون مخلوقا الخالق
كيف ويجب ان يتقدم الخالق على المخلوق ما لا اول له ومن تقدمه غيره فليس
بقديم كيف ولم يصير صايرا الى حدوث الباري بل يقول جميع العقلاء من المومنين
وغيرهم بان الله تعالى ازل لا اول له ولذلك قال بعض المشايخ قد الهت
نفوس العقلاء على قدم الباري سبحانه وعلى انه حي وعلى تنزيهه عن النقائص
ومن وصفه سبحانه بما يوههم نقصا او يشبهه شخصا فانما قال ذلك لا اعتقاده
ان ذلك هو الكمال فانصرف جهله الى الفرق بين النقص والكمال فهو اذا
معتقد تنزيهه باريه عن النقص عيوانه قد لا يعلم فرقا بين كمال ونقص حتى يهت
طائفة من الحشوية ان اقتداره على ان يجمع بين الصدين كمال يجب ان ينصف
الباري تعالى به وتوهما انه لو لم ينصف بذلك لكان ذلك نقصا وللزم منه ان يكون
عاجزا عن ذلك والعجز لا يليق به وهذا الجهل بما يتعلق به القدرة مما لا يتعلق
به وهم طائفة غلب عليهم وهم التعظيم مجرد التقليد ولم يتحققوا ما يقع به التعظيم

على الحقيقة ولو علموا ان الجمع بين الضدين ليس بشئ اصلا لعلوا انه لا تعلق
للقدرية به لكونه واجب العدم ولو كانت القدرة صالحة لابقاع العدم الواجب
لكانت صالحة لابقاع الوجود الواجب وللزم منه ان تتعلق قدرته تعالى بنفسه
وبصفاته ولما لم يتصور ذلك لوجوبه سبحانه وتعالى ولوجود صفاته ولم يلزم
من ذلك ان يكون عاجزا عن ايجاد نفسه او صفاته فكذلك لا تتعلق القدرة
بايقاع مثل له سبحانه لا استحالة بثبوت مثله ولا يلزم من ذلك ان يكون عاجزا
فذلك لك الجمع بين الضدين لما وجب عدمه لم يتعلق القدرة بوجوده لان ما يجب
عدمه يستحيل وجوده ولا يلزم من امتناع تعلق القدرة به ثبوت العجز عنه
لانه لا يجوز الاعمال بتصور الاقتدار عليه وسند كذا في ما ذكرنا الاستطاعة
وحكمها ان نشأ الله تعالى منه حتى يقين ان العجز لو تعلق بالجمع بين الضدين
لوجد الجمع بين الضدين وينتسب فيه ان القدرة تقارن المقدور وان العجز
يقارن المعجوز عنه ومن ساء نظره في المعقولات او ركن الى التقليدات تاه في
بحار الضلال لا فتراه يوجب على الله ما يستحيل ويحيل عليه سبحانه ما يجوز
حكم القدرة باستحالة وجود افعال العباد على الله سبحانه وتعالى وكما عايناه
الظاهرة المحسوسة الجوارح في حقه تعالى من اليد والقدم والوجه والعين
كتجويزهم الجمع بين الضدين عليه سبحانه واذا سئلوا عن اجتماع الضدين
قالوا هو مستحيل في عقولنا وهو جائز في قدرته سبحانه فقد حكموا بكون
العقل جهلا ولم يتفوا بضرورة العقل لتوهمهم ان المستحيل شئ يتصور بثبوت
فلو لم يقدر عليه لكان عاجزا كيف ولا تعلق للقدرة بفعل لاشئ لان قول
الفايل ففعل الفاعل لاشئ وقوله لم يفعل شيئا لا فرق بينهما وكيف يتصور
الاقتدار على المستحيل وكما جمع بين الضدين وهو لا يتجانس فيتنوع
منه ولا يتنوع فيكون قد تميز بنوعيه في جنسه ولا يتصور كونه صفة
لشئ ولا موصوفا بشئ وقد تبين فيما قبل ان الموجودات لا تخرج عن كونها
صفات او موصوفات ومن تحبط في مثال هذه المحال فهو من اهل الجهالة
وموصوفا بالضلالة فثبت بذلك ان الضرورة اصل للعلوم النظرية وهي الهدى

الذي يخطئ **قال رحمه الله** فان قالوا ما الزمتمونا في الاختراع بتقلب
عليكم في تعلق القدرة كسبها فاذا تعلق القدرة بنوع من الاعراض لزمكم على
ما الزمتمونا تجوز تعلق القدرة بالحادث بجميع الاحداث وان لم تلزموا ما عكس
عليكم لم يستمر لكم ما الزمتمونا **قال رحمه الله** قلنا القدرة بالحادث لا
تتعلق عندنا بمحض الوجود بل بتعلق بالذوات واحوالها والذوات مختلفة بالها
فلا يلزمنا متى دكرنا بتعلق القدرة بشئ الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه وانما
عظم موقع هذا الكلام على المغتزل من حيث قالوا لا تتعلق القدرة الا بالوجود
ثم الوجود في حقيقة لا تختلف اما قوله رحمه الله ان القدرة بالحادث تتعلق
بالذات واحوالها فباطل ولا جريان له على قواعدها هل الحق فان كل مقدور للعبد
فان الله خالقه عندا هل السنة فلو كانت احوال الذوات المكتسبة مقدورة
للعبد لتتعلق بها قدرته لكانت فعلا لله سبحانه ولا يجوز في العقل وطرقه
كون الاحوال مقدورة اذ لو كانت كذلك لاتصفت بالوجود ثم بالعدم وقد تبين
استحالة انصاف الاحوال بالوجود والعدم فان انصاف الاحوال بالوجود يودي
الى التسلسل من حيث انها لو كانت الحال موجودة للزم انصافها بحال يتميز بها
وللزم في حالها ما لزم فيها وذلك يفضي الى ثبوت موجودات لا نهاية لها وبطلان
معلوم على الضرورة وكذلك لو وصفت الحال بكونها معدومة لاستحالة في العقل
ان يتصف بها موجود اذ العدم لا يكون صفة ولا موصوفات الحال انما يتصف بها
الذات عند وجودها فلو كانت الحال معدومة لم يكن يتعين لها وقت يتصف بها
الذات فانها اذا كانت معدومة عند وجود الذات المتبوعة وكانت قبل ذلك
ايضا معدومة لم يتعين لها زمان في انصاف الذات بها واذا امتنع ان يتصف
الحال بالوجود وامتنع ان يتصف ايضا بالعدم لم يتصور القول بحواجزها اذ
انما يتصف بالحواجز ما يكون معدوما ثم يقدر موجودا بعد عدمه واذا امتنع ان
تكون الحال جايئة امتنع ان تكون مفعولة على ان الادلة القاطعة حاكمة بان
العبد لا يخترع ولا يؤثر قد ربه في مقدور البتة وانما الخالق الموجود رب العالمين
فلو كانت الحال التابعة مقدورة للعبد لكان مستانثرا بها اختراعا بقدرته كما

ذهب اليه المعتزله في قولهم ان العبد مخلوق المحدث الذي هو الوجود
 وهو حال عندهم وقد تقدم القول في الرد عليهم وكذلك لا يكون الحال
 متعلقا للقدرة الحادثة على جهة الكسب من غيرنا يفرقها لما تقدم من
 المقدور بالقدرة الحادثة يقارنها ولا تقدم عليه والحال لم تخف في
 ثبوتها بزمان معين اذ لم تكن معدومة ثم عادت موجودة وايضا فان المقدور
 بالقدرة الحادثة يجب ان يتحد ولا يتعدد يجوز العجز عن شئ مع القدرة على
 شئ آخر فلو قدرنا تعلقا للقدرة الحادثة بالمقدور واحواله لكان للقدرة
 الواحدة متعلقات كثيرة اذ احوال المقدور متعددة ولو كان كذلك لساغ العجز
 متعلقا بالبعض منها مع تعلق القدرة بالبعض منها وذلك يودي الى ابطال
 صفة نفس القدرة والى قلب الحمايز مستحيلا وذلك ان القدرة لو تعلقت
 بالمقدور اذ متعددة لتعلق بها من صفة نفسها اذ قد تبين ان التعلق صفة
 نفسية للمتعلق وقد تقدم بيان ذلك في هذا المجمع اولا وايضا فان المقدور
 بالقدرة الحادثة يجب تعلقها به من صفة نفسها فاذا كان متحدان تضاد وجودا
 عليه وجود العجز وقد تبين تحقيق ذلك في باب الوحدة اية واذا تعددت المتعلقات
 لم يتحقق التضاد بين القدرة والعجز لتعدد المتعلقات فلزم جواز تعلق العجز
 بالبعض منها مع تعلق القدرة بالبعض ولو كان الامر كذلك لمطلقة صفة
 نفس القدرة في تعلقها ولا اجتماع الصدان العجز والقدرة في محل واحد على
 بعض متعلقات القدرة وان منع من ذلك مانع فقال لا يجوز العجز عن بعضها
 مع القدرة على بعضها كان ذلك حكما منه بانقلاب الحمايز مستحيلا وقلنا كحقايق
 مما تخيله العقول فان الحكم به لا يستند الى فاعلة لا مفعول في تبديل صفات
 الانفس للفاعلة ولا يكون تبديل الحقايق بغيرها اذ ليس بفعل فلا يكون الاستحالة
 قطعاً وايضا فان المقدور بالقدرة الحادثة يجب ان يكون قابلاً بحمل القدرة لا في
 محل آخر اذ لو تعلقت القدرة القائمة بحمل بصفة في غير محلها لوجب وجود محل
 المقدور بها قابلاً بحمل غير محلها ورايهم وجوده الا في محله وجب عنه وجود
 القدرة عليه وجود محله وكان على هذا وجود محل القدرة مع محل المقدور

شرطا وقد بينا فيما قبل هذا ان الشرطية لا تنجح الا بين جنسين مختلفين غير
متماثلين كما ان الضدية لا تكون الا بين نوعين تحت جنس واحد كلوين او
طعمين او رائحتين الى غير ذلك من انواع المتضادات فلو شرطنا جوهر في وجود
جوهر مع ثبوت تماثل الجواهر لكان وجود احدهما متوقفا على وجود الثاني
وخلافاً ذلك معلوم على الضرورة انه يجوز تقدير وجود جوهر مع عدم جوهر آخر
بل يجوز وجود جوهر واحد حتى لا يكون في العالم جوهر آخر ولا يلقا عند تقدير
ذلك امر مستحيل وقد ذكرنا الرد على من منع ان يتحرك الجوهر الواحد على انفراد
اذ توهم ان الجوهر انما يتحرك في جواهر وذلك باطل لان الجواهر لا تتداخل ولكنها
تاتلف ولو جاز تداخل الجواهر لرجع العالم كله الى جبر خردة واحدة وبطل
معنى الكبر والصغر في حق الاجسام واذا بين ذلك فكل جوهر انما يتميز بميزه
ويتفصل منه الى جبر آخر فهو لا يزال يعبر بجزء يتميز فيه ولا يقال يتميز الجوهر
في جوهر آخر اذ لو كان كذلك لكان كل واحد منهما مستترا في الثاني ولا يدى القول
في ذلك الى تداخل الذي ذكرناه انفاً وبطل معنى الكثرة والقله في عدد الجواهر
وبطل ان ذلك معلوم على الضرورة بشاهد احسن فان استشهد قائل ذلك بان
جوهرين لو كانا في الوجود متباينين لكانا ليس بينهما واحد والثاني بعد مسافة
واذا لم يكن بينهما بعد وجب ان يكونا مجتمعين لان المجتمعين من الجواهر ليس بينهما
مسافة ولا بعد لان حقيقة البعد والمسافات انما ترجع الى عدد جواهر حايلة
بين جوهرين فاذا لم يكن بينهما جواهر فهما مجتمعان فاجواب ان المسافات تكون
بعد جواهر حايلة بين الجوهرين وتكون بعد احيان وهي تقدير ارات جواهر ومما
يدل على ذلك ان الجوهر قد يفارق جبراً الى آخر ولا يفارق الجواهر المتلاصقة به
ومثاله انا اذا قد رنا خطاً من عشرة جواهر طولها من غير عرض ثم قد رناه متحركاً
على طوله مستقيماً منتقلاً بكليته فلا جرم ان المنتظر الا جبر من جواهر الخط
قد زال عن ميزه الذي كان فيه الى جبر الجوهر الذي يليه وكذلك انتقل الجوهر
الثاني الى جبر الثالث وكذلك الى العاشر منها وينتقل العاشر الى جبر امامه
من فراع يصير شاغلاً له بعد ان لم يكن يشغله وهاهنا ذلك منقول من صوره وكذلك

٧٨
٤٤
ان قدرنا شئنا اذا هبنا الى جهة من الجهات فان دواخل جسده يتبدل جواهرها
من احياها الى غيرها ولا يفارق بعضها بعضا في تلاصقها وقد زعم الاستناد
ابو اسحاق حمد الله ان الجواهر التي في دواخلهم تتبدل حياها وذلك متبادلة
للحوز معاندة للضرورة فاننا اذا قدرنا وصوله الى موطن لم يحمله قبل ذلك ثم
قدرنا نفوقا في اجزاء بدنه وجدته الجواهر التي في دواخل بدنه قد تبدلت عليها
الاحياها اذ كانت بالاصح في موطن ثم عادت اليوم في موطن آخر واكثر حتى ان تنبع
واذا لم تتبدل اخل الجواهر فلا يشترط جوهري وجود غيره من الجواهر اذ صفات
كل واحد منها يختص به ولا تختم في غيره وكذلك حين كل واحد منها يختص به
ولا يشترك فيه جوهرا آخر ولو امتنع تحرك جوهرا الا ان يوجد بازاءه جوهرا لودي
ذلك الى جواهر لا نهاية لها وجود ما لا نهاية له محال وذلك ان الجواهر لو احتاج
عند تحركها الى جهة الى جواهر اخرى كان ايضا محتاجا من كل الجهات الى جواهر فاجبه
منها اذ التحرك الى كل جهة على البدل جائز غير ممنوع ثم كذلك القول في الجواهر
المواجهة للجواهر فانها يلزم فيها ما يلزم في الجواهر التي فرضنا الكلام فيها وذلك
يجزى الى تسويغ وجود جواهر لا نهاية لها **قال رحمه الله** وما يعظم موقعه
عليهم انهم قالوا القدرة الحادثة لا يتاني بها اعادة ما اخترع بها اولا ومعلوم
ان الاعادة بمثابة النشأة الاولى ولذلك استدل الاسلاميون على اقتدار
الرب تعالى على الاعادة باقذاره على ابتداء الفطرة وقد نطق بذلك نصوصا
واحتج الرب تعالى على منكري الاعادة بالنشأة الاولى فقال سبحانه وتعالى قل
يحيبها الذي نشأها اول مرة وقال تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه اي وهو هين عليه اذ ليس شئ "اهون على الله تعالى من شئ آخر
ما خلقكم ولا بعثكم الا كفرا واحدة فيكون اهون بمعنى هين وقد قيل ان
الضمير في عليه يرجع الى الخلق المعاد ومعناه ان الله تعالى خلق الانسان واجراه
في اطوار التقدم مرات من نقطة الى علقه الى ما بعد ذلك من تمام خلقه فاذا اعاده في
الآخرة الفا جزاءه على شكله الذي امانه عليه من غير ان يديره في اطوار النطف
فكان ذلك اهون عليه والاشترار في المصفة هو الاصل في المفاضلة فلا يقال هذا

احسن من هذا حتى يكون الاخر المفصول ايضا حسنا وقد تقدم ذكرنا لذلك عند
الكلام على حقيقة الجسمية اذ يقال هذا الجسم من هذا وتحقق هذا الباب ان
الاعادة هو المعاد بعينه فكما جاز ثبوته مقدورا ابتداء جاز ثبوته بعد عدمه
ثانيا اذ ليست الاعادة شيئا زائدا على وجود المعاد وانما هي تسمية نظرا
عليه عند تجرده وايجاده بعد العدم وانما ذهبت المعتزلة الى ما ذهبوا اليه
لاصول فاسدة القوم وما ذهب اليه لانفسهم منها انهم قالوا ببقاء الاعراض
وامتناع بقاء بعضها فاما التي لا تبقى عندهم فانها تختص بوجودها بزمان لا
يجوز عندهم وجودها الا فيه حتى قالوا انها لو وجدت بعد عدمها لكانت قد
وجدت في زمانين وذلك يودي الى بقاءها زمانين اذ لا يعتد بالعدم المختلف
بين الوجودين فاما ان كذلك عندهم فان اعادته ممنوعة لما ذكرناه وسواء كانت
مقدورة للعبد او للرب سبحانه وما كان من الاعراض باقيا فينقسم منها ما هو
مقدور للعبد ومنها ما هو مقدور للرب سبحانه فاما ما هو مقدور للعبد اذ
العدم فلا يجوز اعادته عندهم لوجه اخر سوى ما ذكرناه وذلك ان القدرة انما
تتعلق بالمقدور قبل حدوثه عندهم بزمان واحد ولا تتعلق به بعده من حدوثه
فتمتنع في تعلقها به بذلك الزمان فاذا انعدم بطريان عند عندهم فلا يجوز
اعادته لانه لو قدرت اعادته لم يجز اما ان يعيده العبد او يعيده الرب سبحانه
فان قدر معاد الرب سبحانه كان محالا عند المعتزلة اذ مقدور العبد يستحيل
ان يكون مقدور للرب سبحانه لاستحالة مقدورين قادرين على ما سنده
من مذهبهم ونرد عليهم وان قدر معاد اقدرة العبد كان ايضا محالا عندهم
لان قدرته قد تعلققت به قبل حدوثه فلا يجوز ان تتعلق به بعد ذلك لئلا يبطل
اختصاص القدرة به قبيل حدوثه واما الجواهر عندهم فلا يجوز ان تنعدم البعض
منها ويبقى البعض وقد علم اهل الاسلام ان من الجواهر ما لا ينعدم كالجنة
والنار والعرش الكرسي الى غير ذلك وانما صاروا الى ان عدم بعض الجواهر بقاء
بعضها مستحيل لا نتيجة قولهم بقاء بعض الاعراض وذلك ان العرض اذا بقي
فلا يعدمه الا طريان ضد في محله فاجوهر على هذا لا يزال متصفا بالاعراض

فلا يوجد وقت يصح فيه عدمه لان كل زمان انما يصادف موصوفا ولا سبيل
 الى القول بعدم الجوهر في الزمان الذي يكون فيه موصوفا اذا ما ينعدم
 الجوهر على الحقيقة عند انقطاع الاعراض عنه بان لا يخلق الله تعالى له عرضا
 يتصف به واحد من كل جنس فينعدم اذا كان من صفه نفسه لانه شرط في الاعراض
 ولا يتصور ثبوت شرط دون مشروط وقد تقدم ذكر رتبة الشرطية فهذا
 سبيل انعدام الجواهر عند اهل السنة وقد تحيطت المعتزلة في جواز انعدام
 الجواهر تحيط بان فيه عيهم وجهلهم فمنهم من ذهب الى ان الجواهر لما كانت
 ذواتا في عدمها ثم طرأ عليها الوجود وهو حال ويعبرون عنه بالحدوث كان حكم
 الجوار جارا على وجودها دون ذواتها فلما يتصور ان يكون موجوده بانفسها
 لم يتصور ان ينعدم بانفسها وهو لا قد صرحوا بقدم العالم ووجود الجواهر
 وقد اخرجوا الجواهر والاجسام عن كونها جارية وصرفوا الجواز الى وجودها
 الذي هو حال عندهم دون ذواتها ولما استشعر الجاهل ذلك وعلموا بلبثه
 القابل بذلك من انواع الكفر والضلالة تسلك مسلكا اخر وابتغى على ذلك
 سائر المعتزلة فقال ينعدم الجواهر بان يخلق الله تعالى عرضا هو فنا ينعدم
 به الجواهر وهذا الذي ذكره خروج عن قضية العقل اصلا ولا جريان له على
 اصولنا وهو ايضا لا جريان له على اصولهم فان العدم لا يفعل اذا ما يبرر للقدرة
 في لا شيء ثم العدم لا يوصف ولا يتصف به غيره وعلى اصول المعتزلة ايضا لا يتصور
 صدور العدم عن فاعل اذا لا يفعل الفاعل عندهم الا الوجود وهو الحدوث
 الذي تنصف به الدوات الثابتة في العدم واذا قدر الفناء مفعولا وماذا له
 لم يجز ان يتعلق القدرة بنفس العدم او بوجوده وهو الحدوث عندهم الذي
 يتعلق القدرة به فان زعموا ان القدرة تتعلق بنفس العدم كان محالا اذا
 العدم لا نفس له ولا تبدل له عن حاله التي كان عليها لان القدرة اذا تعلقت
 بالمعدم الجارية الوجود ابرزته الى الوجود ولا يتصور ان تتعلق القدرة بالمعدم
 ثم تصير عدما اذ لو كان كذلك لم تكن لها تأثير فيه لانه بقي على ما كان عليه
 قبل تتعلق القدرة به وان زعموا ان القدرة تتعلق بوجوده وهو حاله كما

حوال

قالوا عن سائر المقدورات كان ايضا محالا فان العدم نفي محض لا يتبعه الا
فلا يتصف بالوجود وانما يتصف عندهم بالوجود الذي هو تأثير القدره ما
كان ذاتا قبل ان تصافه بالوجود ولم يكن العدم ذاتا فلا يتصور ان تثبت له وجود
وهو اثر القدره وصريح مذهب اهل الاعتزال ان ما لا يتصف بصفات
الاجناس ويمتيز باخص الصفات في عدمه فلا يتصور العلم به اذ لا يتميز عن
غيره الا باخص او صافه ولذلك حكموا بان الذوات في عدمها منتصفه بصفا
انفسها وقد ذكرنا ذلك واستقصينا في صدر هذا المجموع قبل واذا كان
هذا مذهم فكيف يقصد الفاعل العدم الذي لا يتصف بمحاورا يتميز بخاص
وصف له وان حكموا بان الفناء الذي صاروا الى ان الباري تعالى مخلقه له صفات
قبل ان يخلقه كان يتميز بها عن الذوات فقد صبروه جنسا منتصفا في عدمه
ولزمه ما لزم سائر الذوات فلا معنى لتسميته فناء ثم لو سلم لهم ذلك لقل
لهم اذا خلق الباري سبحانه هذا الفناء الذي ذهبتم اليه فلا بد فيه من
اختصاص بثبوت وزمان ومحل وهذا سبيل الاعراض التي يوجد بها
الفاعل بعد عدمها واذا قدر ما ذكره مقدورا لم يصح تخصيصه بوجه من هذه
الوجوه التي تلزم كل مفعول لانا اذا نظرنا الى تخصيصه بالوجود بدلا من العدم
لم يصح ذلك لانه لم يكن قبل ذلك ذاتا على اصولهم ولا على مذهب اهل الحق ايضا
وان دعوا انه كان ذاتا كسائر المقدورات على ما ذهبوا اليه في الحوادث
لزمهم عند تعلق القدره به ان يتقلب عدما نفيًا وهذا عكس قضيه الایجاد
فان الایجاد هو اخراج المعدوم الى الوجود وهذا قلب لذلك وهو اخراج الذات
الى العدم وكذلك تقدير تخصيصه بالزمان الذي اخترع فيه لا يصح ايضا من
حيث ان العدم نفي محض ولا اختصاص له بالزمان فان اختصاصه بالزمان
لا يتخلو اما ان يخصص بالزمان وجوده او عدمه وباطلان يكون المخصص بالزمان
وجود العدم فان العدم لا يتصف بالوجود وان كان المخصص بالزمان محض
العدم كان محالا فانه لم يزل مقدوما قبل تقدير تخصيصه بالزمان وكذلك لا يصح
تخصيصه بالمحل والمكان لان تخصيصه بمحل لا يتصور لان ما يخصص بمحل انما هو

صفة مشروطة بالمحل والعدم لا يكون صفة ولا موصوفا والقيام بالمحل كون
جنسا من الاجناس لان الشرط انما يكون جنسا والجوهر هو الذي يكون
شرطا او مشروطا وقد تقدم وصفنا الحققة الشرطية قبل هذا فلما لم يكن
العدم ذاتا متصفه لم يتصور ان يكون شرطا ولا مشروطا واذ لم يكن شرطا ولم
يكن مشروطا لم يتصور كونه صفة او موصوفا فلا يتصور ان يكون قايما بمحل كالا
يتصور ان يكون محلا يقوم به الصفات ولذلك قالت المغتزلة بتعدم الجواهر
بتعدم القيام بمحل وتعدم به الجواهر ولا يعقل انعدام الجواهر في الزمان الذي
يكون فيه موصوفا بصفاتها لان صفات الجواهر مشروطة بوجوده وهو شرط
في وجودها فلما انعدم الجوهر بتعدم القيام به لم يبق صفاته من غير جوهر تقوم
به ثم يرجع القول الى صفات الجواهر وهي ان الجواهر على اصول المغتزلة اذا انعدم
بالعدم الذي عبروا عنه بالفناء فهل تبقى الاعراض الجواهر القائمة به او بتعدم
عند انعدام جواهرها فان زعموا انها باقية بعد الجواهر ادى ذلك الى ضرورة
الجهالات اقربها قيام الاعراض فانفسها وقد تبين على الضرورة استحالة قيام
الاعراض بانفسها لان الشرطية الرابطة بين الجواهر والاعراض معقولة
على الضرورة وكذلك احكام الشرطية تعلم بضرورة العقل اذ لا تغفل الشرطية
ولا يحتاج في ثبوتها الى سبب دلالة واذا كان كذلك ثم قدر العرض قايما بنفسه
بطلت الضرورة الحاكمة بارتباط الاعراض بالجواهر وكل اصل قاد الى ابطال
الضرورة كان باطلا دون الضرورة وان زعموا انها بتعدم عند انعدام جواهرها
قسم القول في ذلك فقولنا ان يستند انعدامها الى انعدام جواهرها ويعلى
بذلك واما ان يستند انعدامها الى انفسها حتى يقال لا يجوز بقاؤها واما ان يستند
الى ارادة الفاعل واما ان بتعدم بالفناء الذي زعموا ان الجواهر انعدمته فان
قدر انعدام الاعراض عند انعدام الجواهر معللا بانعدام الجواهر ادى الى تغليب
العدم بالعدم وهو ما لا يعقل لان من شرط العلة العقلية ان يكون موجوده صفة
توجب معلولها من صفة نفسها والعدم على هذا ليس موجودا وليس صفة اذ
العدم لا يكون صفة ولا موصوفا كيف وفي هذه القضية تناقض اذ لو كان علة

انعدام الاعراض انعدام الجوهر ولا علة لانعدام الجوهر الا انعدام الاعراض على
هذا متوقف انعدام الجوهر على انعدام الاعراض وانعدام الاعراض على انعدام
الجوهر وذلك يودي الى ان نعدم واحدهما ايذا اذ قد تبين ان الجوهر لا ينعدم
من فاعل اذا لعدم نفى محض يستحيل ان يرتبط بفاعل لا شئ لا يتفعل وقد
تقدم القول على ذلك واما اذا علل انعدام الاعراض بانعدام الجوهر وودي ذلك
الى التناقض الذي ذكرناه وكذلك لو قال القائل ان الاعراض تنعدم عند انعدام
الجوهر من صفات انفسها قيل له اذا كانت الاعراض من صفات انفسها يجب عداها
فلا يتوقف ذلك على انعدام الجوهر اذ لا تغل صفات الانفس لكونها واجبة للنفس
ما ثبتت النفس ونفوذ المسئلة الى التناقض الذي ذكرناه وهو ان العرض لو انعدم
من صفة نفسه عند عدم الجوهر وراي يصح عدم الجوهر الا ان نعدم اعراضه
كان ذلك مستغنا منا قضا وفيه تعليل صفة نفس العرض لانه اذا انعدم من صفة
نفسه ثم لا ينعدم الا لانعدام الجوهر كان ذلك تعليل لصفة النفس لا علة للصفات
النفسية لانها ممتنع موجودا واحدا وليست مثل كون العالم عالما فانها حال تثبت
للعالم عن معنى قائم به وهو العلم وكذلك لو قال القائل ان العرض ينعدم عند انعدام
الجوهر على ما زعمت المغترلة من ان الجوهر ينعدم بان يخلق الله تعالى فنا نعدم
به الجوهر ثم يقول وانما نعدم بارادة الله سبحانه كان ذلك محالا اذا الارادة لا
تتعلق بالمراد الا في حال عدمه واذا كان المراد عدم ما فكيف تتعلق الارادة به
في حال عدم العدم وليس للعدم عدم يسبقه فتتعلق الارادة به في حال عدمه
وايضا فلو سلم ذلك فالمراد اذا تغلقت به الارادة انما تقع بالقدرة القديمة وتوثر
فيه فتخرج من العدم الى الوجود ولا يتصور اخراج العدم الى الوجود لان ذلك
يؤذن بان يكون العدم ذائلا لشيء اخر كونه متعديا والاخر كونه ثابتا وهي
قضية لا تغل وكذلك ان قالوا ان الاعراض تنعدم بما تنعدم به الجوهر وهو الفنا
الذي زعموا ان الجوهر تنعدم به كان ذلك محالا ولو لم منه فنا ذلك الفنا حيث
هو عرض قائم بنفسه عند الخصوم واذا كان نعدم به كل عرض باق عند عدم
الجوهر وودي ذلك الى انعدامه هو بنفسه من حيث هو عرض وان زعموا ان ذلك

الفناء ليس بعرض كان ذلك محالاً فافاناً قد بينا ان الحوادث منحصرة كلها في
 الجوهر والاعراض ولا يجوز وجود حادث ليس بجوهر ولا عرض فان صاروا الى
 كون الفناء الذي ذهبوا اليه عرضاً لزمه فناءه بنفسه كما يفناء به ساير
 الاعراض الباقية وان صاروا الى ان ذلك الفناء جوهر لزمهم عند ذلك انعدامه
 بنفسه كما ينعدم ساير الجواهر به وان دعوا ان الفناء الذي ذهبوا اليه ليس
 بجوهر ولا عرض استحال ثبوته من حيث ان حادثاً ليس بصفة واما موصوفه فيستحيل
 ثبوته وتعلق القدرة به ولا عبرة بقول من يقول مخلق الله لا شيء في لا شيء ونعدم
 به الجوهر الذي حملهم عليه مصيرهم الى بقا بعض الاعراض فلان تصور علم
 الجوهر مع بقا اعراضها ابتدعوا هذا القول المركب بان فناء مخلوقه الرب
 تغلي فنعدم به الجوهر ولو كان الفناء متعلقاً للقدرة مجازاً ان يخلق الرب تغلي
 انعدام الاعراض والجواهر حتى يصير العدم مفعولاً بالقدرة وهو محال لما بيناه
 قبله هذا ثم اذا كان الفناء عرضاً كما ذهبوا اليه فلا بد له من محل يقوم به ذلك
 الفناء عدماً لوجود الفناء فيه فان الصفة تحكم في محلها عند وجودها فيه فيحتمل
 من ذلك انها خلقت في محل معدوم ولهذا صاروا الى ان الفناء يخلق لا في محل
 ثم تركب لهم على ذلك القول في حكم هذا الفناء بمن يختصواى جوهر يفناء به اذ
 الصفة انما تحكم في محلها الذي قامت به ولا يجوز ان توجب حكمها لغير ما قامت
 به وقد تقدم بيان ذلك وبرهانه في صدر هذا المجموع فلا حاجة الى تجديد عهده
 به واذا قدر ما ذهبوا اليه من القول بفناء في غير محل فلا يكون جوهر بان
 ينعدم به اولى من آخر ولما استشعر الجبائ ذلك وايقن ببلوهم له ذهب الى
 ان جميع الجواهر ينعدم به وصاروا الى ان عدم بعض الجواهر مع بقا بعضها محال
 وهذه مراعاة للضرورة في تجويز انعدام بعض الجواهر مع بقا بعضها ثابتة
 اذا الجواهر لا يشترط بعضها في بعضها اذ ليس بين جوهر وجوهر اخر ارتباط لا
 من جهة التعليل حتى يقال ان جوهر علقة في جوهر اخر واما من جهة الشرطية
 حتى يقال ان جوهر اشترط في جوهر اخر بل قلة الجواهر وكثرة ما جائز كل ذلك ولا
 فساداً بين من انكار الجائز وتصيره مستحيلاً لحماية لمذهب وانفة من الرجوع

عن قول باطل الى محض الحق الذي تقتضي به ضرورة العقل يعود بالله من الخلال
ثم نسايهم عن هذا العرض الملقب عندهم بالفناء اهو من الاعراض التي لا
تبقى عندهم ام هو من الاعراض الباقية على ما ذهبوا اليه من بقية
الاعراض الى ما يبقى والى ما لا يبقى فان زعموا انه من الاعراض التي لا تبقى
وجب عدمه وكيف ينتهي عما قل الى ان الفناء ينعدم وكيف يتصور عدمه بعدم
أخر او من صفة نفسه فان انعدم بعدم آخر فيكون ذلك العدم يوجب لها اذا العدم
كونه عدم ما وقد كان عدم ما قبل ان يثبت هذا العدم الذي قد وهو منعدم
به ثم يلزم على ذلك التسلسل فان العدم على هذا لا ينعدم الا بعدم وكذلك
القول في العدم الذي ينعدم به العدم وذلك يؤدي الى التسلسل وان كان
العدم الذي ينعدم به الجواهر ينعدم من صفة نفسه كما يجب من ذلك ان يكون ثابتا
منعدم ما في حالة واحدة ولا معنى لثبوت العدم ولا لبقية فان العدم اذا دخل
على العدم صار ثابتا واجبا بالقدرة على عدم العدم لصار وجودا ولو قد رتبته
لحقق كونه عدم ما فقد تناقض القول فيه من كلا الجهات وكذلك ان قالوا ان
الفناء الذي تنعدم به الجواهر هو من الاعراض التي تبقى كان ذلك يؤدي الى
بثبوتها ابداسرمد من حيث انه لا ضد له وقد حكموا ان كل عرض باق فانه لا
ينبغي عن محله الا بطريان ضد فيه كما حكمناه عنهم قبل هذا واذا لم يتصور عدمه
وثبت وجوده وهو تنعدم به الجواهر ادى مجموع ذلك الى استحالة وجود الجواهر
ابدالابدين من حيث ان العدم الذي يوجب عدمها ثابت لا انعدام له ابداء ولا
صلا لا اردي من الحكم باستحالة وجود الخلق جواهر واعراضه على التفاعل
سببانه وتعلل فانه اذا امتنع وجود الجواهر لثبوت الفناء الذي يوجب عدمها
فذلك ممتنع وجود الاعراض لعدم جواهر تقوم الاعراض بها اذ لا سبيل الى
القول بوجود الاعراض من غير ان تكون قائمة بالجواهر وقد تقدم بيان استحالة
نغري الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها في باب حذو العالم
والقدرة على وجود الجواهر هي القدرة على وجود الاعراض اذ يستحيل وجود
جواهر دون عرض او وجود عرض دون الجواهر ومهمي تبين وجوب اشتراط الجواهر

في العرض ولم يتصور من الفاعل قصد الى احدهما دون الاخر وكذلك القول في
 واحد من كل جنس من اجناس الاعراض اذ يجب انصاف المحل بين من كل جنس
 من اجناس الاعراض فيمتنع على الفاعل قصد واحد من جنس من غير قصد
 الى واحد من جنس آخر فالقدرة التي تصلح لايجاد العرض فان من حقيقتها ان
 تكون صالحة لايجاد الجوهر وكذلك اذا صلحت القدرة لوجود بعض الاعراض
 وجب ان يكون صالحة لايجاد كل عرض فوجب ان يكون القدرة على جوهر قدرة
 على ما شرب الجوهر في ثبوت هذا في حق القدرة القديمة التي يصح بها الاختراع
 والايجاد ولا يلزم ذلك في القدرة الحادثة لانها تصلح لبعض اجناس الاعراض
 دون بعض ولا تصلح لشي من الجواهر البينة ولهذا المماصرة المعتزلة الى ان القدرة
 الحادثة تصلح للمخلوق والاختراع لزمهم ان تتعلق بايجاد كل حادث سواء كان جوهر
 او عرضا اذ انما اختراع الفعل لكونه جائزا وتخصص بالثبوت لكونه مقصودا
 وهذا يعبر ويشمل جميع الجائزات واجناسها فاذا كانت القدرة الحادثة صالحة
 لايجاد حادث لزم منه صلاحيتها لايجاد كل حادث ولا يحصى للمعتزلة عن هذا
 الالتزام وما الزمونا من تعلق القدرة كشيء بكل جائز لاجل تعلقها ببعض الجائزات
 فغير جائز لا وجه منها ان القدرة الحادثة لم تتعلق بما تعلقت به يجوز له بل تعلقت
 به لكونه على وصف وجنس وتنوع وهي متعلقة بالاكوان والعلوم والكلام
 القائم بالانفس وبالكامل والشك والظن والفكر والاعتقاد الصحيح عند شئبه
 انه زائد على العلم كما تقدم الكلام عليه عند ردنا على المعتزلة عند حكمهم
 بان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به وهذه المقدورات للعبد اذا لم تخلق له
 القدرة عليها خلق له العجز عنها فتقع معجزة اي ان العجز يتعلق بها بدلا من
 القدرة وهي فعل الله سبحانه وقولنا في القدرة الحادثة مع المقدور كقولهم في
 العجز مع المعجزة فانا نقول ان الله تعالى يخلق القدرة وتعلق بالمقدور من صفته
 بنفسه ويخلق المقدور بها والمعتزلة صاروا الى ان العبد يخلق المقدور بالقدرة
 الحادثة واذا اراد الله ان يخلق من جنس مقدور ان العبد شيئا خلق العجز للعبد
 متعلقا بالفعل وعند ذلك يخلق الله تعالى فكذلك يقول اهل الحق اذا

اراد الباري تعالى ان يكتسب العبد فعلا خلقه الله تعالى في محله وجعل له قدراً
متعلقه به وسند ذكره في باب فرقابين اكو ان العبد المقدورة والمعجزة وبين
ما ليس مقدور له من صفاته ولا معجزة عنه كالوانه ورواحه وطعمه وسائر
صفات التي لا تدخل تحت الاقدار في حق العبد ولا يضمنها نطاق التكليف
وقد ذهب بعض اصحابنا الى ان ما وقع به التكليف وشروطه وسع المكلف
فان الممكنة تحس عليه فاستشار الدليل من الشرع والحس وما لا يحس
التمسك منه فان الشرع لا ياتي بذلك ولا يأمربه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وهذا دليل سهل المأخذ وسند ذكر الدليل على خروج الالوان وغيرها مما لا
قدرة عليه عن تعلق القدرة في موضعه انشا الله تعالى واذا اتيتم ان القدرة
الحادثة تتعلق بمقدورها الكونه على جنس وصف نفسي فلا يلزم منه وجوب
تعلقها بكل جايوز ولما ذهبت المعتزلة الى ان القدرة الحادثة تتعلق بالوجود
وهو حال عندهم والحال لا يتصور فيه المخالفة لزمهم على ذلك اذا تعلقت
القدرة بوجود كون ان تتعلق بوجود كون ولا يخصص لهم عز شيء مما وجهها
عليهم في هذا الضرب وكل ما جاز ان تتعلق به قدرة العبد ابتداءً جاز ان تتعلق
به اعادة ولا فرق بينهما وقد ذكرنا ما هذا وانه من تعلق القدرة عند بعض
بالمقدور قبيل وجوده وانها لا يجوز تعلقها به قبل ذلك ولا بعده وبطلناه
عقلاً وشرعاً **قال رحمه الله** ومما يلزمهم ان نقول قد وافقتمونا على
ان ما عدا الوجود من صفات الافعال لا يقع بالقدرة مع انها مستجدة كما ان
الوجود مستجد فما الفصل بين الوجود وبين الصفات الزائدة عليه هذا
لانهم صاروا الى ان الوجود حال يطرا على الذات المحدثه وتلك الحال هي
متعلقة للقدرة الحادثة والقديمة لا يمتنع سواها بالقدرة وقد تقدم القول
في ذلك وقالوا بطرا على الذات احوال سوى الوجود لا يقع بالقدرة وقد سبق
الرد عليهم في ذلك كله قبل هذا فاذا اطرات الحركة وتعلق القدرة بحالها الذي
هو الوجود وقد يعبرون عنه بالحادث يتغيرها عند ذلك احكام هي احوال الذائنة
على الوجود منها كونها قائمة بالمحل ومنها كونها الى جهة مخصوصة ومنها

كونها حسنة او قبيحة على مذهب البصريين وسند ذكر اختلافهم الواقع بين
 الكشي والبصري في ذلك في موضعه ان ثنا الله واذا كان الامر كذلك فما المانع
 من ان تتعلق القدرة بهذه الاحوال كما تتعلق بالحال الذي هو الوجود عندهم
 اذا الاحوال لا تختلف على الحقيقة وقد وافقنا على ذلك ومما يطرأ على الحركة
 من الاحوال عند ثبوت وجودها كون المحل متحركا بها وهو الحال المعلق بالحركة
 على ما بيناه من الفرق بين الاحوال التقسية والاحوال المعلقة المعنوية في
 بابتبوت الاحكام المعنوية وعلى هذا فيلزمهم ان تقع كون المحل متحركا او عالما
 او ابيض الى غير ذلك من الاحوال المعنوية بمجرد القدرة حتى لا تمس الحاجة الى
 وجود كون او علم او لون يوجبون احوالا معلقة بها وهذا يبطل عليهم ثبوت
 الاعراض فما بال القدرة اختصت بتعلقها بحال واحدة وهي الوجود دون
 غيره من الاحوال والاجاب عن ذلك بوضع وجوب اختصاص القدرة بالوجود دون
 غيره من الاحوال فان راعوا احتماجا في ذلك فقالوا انما تتعلق القدرة بالجابز
 ولا تتعلق لها بالواجب وانما يجوز وجود الحادثة واذا وجد وجبت احوال عند ثبوت
 الوجود لا بد منها فلا تؤثر فيها القدرة لوجوبها وهذا بين البطلان من وجه
 اولها ان الواجب لا يعلل وجوبه عندهم وقد تقدم القول على ذلك وفي مصبرهم
 الى ان علة الموت هذه الاحوال الثابتة التابعة للوجود انما هي ثبوت الحال
 الذي هو الوجود فقد حكموا بوجود ثبوت هذه الاحوال لعل ثبوت هذه الحال
 ولا يغلل الاحوال بالاحوال اذا انما يعلل الحال الذي توجبها الصفة القائمة بحمل
 على مذهب القائلين بالتعليل واذا كان لا معنى لكون المحل متحركا لا ثبوت الحركة
 قائمة به فلا تغليل اصلا على هذا وقد تقدم بيانه في موضعه فاعني عن اعادته
 وسنها ان الوجوب على الحقيقة لا يتوقف على زمان معين بل هو الذي لا اول له
 والاخر وهو الباري تعالى وصفاته ذاتة القائمة به وما عداه من الحادثات التي تسمى
 واجبات فعلى الاستماع والمجاز وهي على ثلاثة انواع في تسميتها واجبات النوع
 الواحد هو ان الشيء اذا وقع فانه يلحق بالواجبات من حيث انه لا يجوز ان يكون علما
 زمان وجوده فانه قد ثبت وجوده وهذا من المعينة بالزمان في اطلاق الوجوب

وهو ممنوع في حق الواجب على الحقيقة **والضرب الثاني** فهو ما يذكر من
وجوب المشروط عند بثوت شرطه كقول القائل يجب العلم او ضده عند
وجود الحياة ويجب الكون واللون وسائر صفات الجماد عند بثوت الجوهر
وهذا مفيد في الملاق الواجب بوجود غيره وعلى الحقيقة فخير الذي هو
شرطه لا يجب وجوده الا عند تقدير وجود المشروط به وكلاهما على الحقيقة
جائز في اصله وجوازه لا يعلل واذا ذكر وجوبه على وجود الشرط او المشروط
والوجوب لا يعلل اصلا **والنوع الثالث** هو القول في منه النفس انها يجب
النفس عند بثوت النفس ووجود النفس الاصل جائز غير واجب فكيف
يوصف بالوجوب شي يقع جائزا وهو اخرى ان يوصف بالجواز على ذلك فاذا
قالوا انما تتعلق القدرة بالحال الجائز دون الواجبات التابعة لها ابطالنا
عملهم وجوب شي منها لكونها تابعة بجائز وهو الوجود الجابر فان قالوا انما نعتي
بوجوبها انها سبقت عند بثوت الوجود فلنا لم وكذلك الوجود ثبت عند
بثوتها فليس احدهما اولي من الثاني في تسميته واجبا وقد قدم البيان في استحالة
ان يكون الحال على حد المفعول لا وجودا كان ولا غيره بيانا شافيا في ابطال
ما اتخذوه من ذلك فقد لزهم ان تتعلق القدرة بسائر الاحوال على قصبة
حكمهم بتعلقها بالحال الذي هو الوجود فهذه الزمانية لا حيلة للخصوم في
دفعها **والرجم الله** فاما **الضرب الثالث** من الكلام فالغرض منه
التعلق بالادلة الشرعية وهي تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الامة والى ما
يستفاد من نصوص الكتاب فاما ما يتلقى من اجماع الامة فاوجه منها
ان الامة مجمعة على الايهات الى الله تعالى وابداء الرعية اليه في ان يوزقهم
الايمان ويحنبهم الكفر والفسوق والعصيان ولو كانت المعارف غير مقدورة
للباري تعالى لكانت هذه الدعوة الشائعة والرعية الزائفة متعلقة بسؤال
ما لا يقدر الباري تعالى عليه **واعلموا ان الدعاء الى الله تعالى لا يجوز** ان يقال
به منه سبحانه امر واجب فلا يقال كن واحدا صمدا الى غير ذلك مما يجب له
سبحانه وتعالى فان الامر فيه عند تقدير هذا السؤال اما ان يصدر عن جهل من

الداعي واما ان يصدر ذلك منه عن معرفة بوجود ما سأل فان كان عن جهالة
 بما سأل كان كافرا وان صدر عن علم على عمد كان ذلك ضربا من ضروب الاستهزاء
 بالربوبية وهو ايضا كفر وكذلك لا يجوز ان يسئل منه تعالى ما يستحيل ثبوته فان
 ذلك يودي الى جهالته من السائل او عمد وكلاهما كفر ايضا وكذلك لا يجوز ان يسئل
 من الله تعالى ما هو معصية في نفسه فلا يقال اللهم ارزقنا رزقا حراما او سهل علينا
 في ارتكاب الذنب الفلاني واهلك زيدا من المسلمين والذي ذكر في حقه الله من
 جوارز الابتغال الى الله تعالى لو كان مستحيلا لكان حراما ممنوعا باجماع الامة وقد
 ورد ذلك في كتاب الله تعالى فلا يسئل لهم الى محله **قال رحمه الله** فان قالوا
 هذه الرغبة مجمولة على سوال الاقدار على الايمان والاعانة تخلق القدرة
 وهذا الذي ذكره مجرى على مذهب اهل السنة من حيث ان القدرة عرض لا يتق
 ولا يتصور الامتنان الا بتخلق القدرة على الفعل المأمور به وسنبين ذلك في
 باب ذكر التوفيق والعصاة ان شاء الله تعالى فمن سأل من الله تعالى الايمان فقد
 سأل الاقدار عليه اذ لا يصح الا بالقدرة وتجدد القدرة على كل مقدور مهما
 تجدد الفعل لا يتعلق قدرة واحدة بمقدورين على اصول اهل الحق وهذه القضية
 غير جارية على مذاهب المخالفين من حيث ان القدرة عندهم باقية وهي صالحة
 لا يتقاع الشيء وصده فالقدرة على الايمان عندهم قدرة على الكفر والعبد متمكن
 من الايمان والكفر جميعا فلو سأل العبد ربه اقتدارا على الايمان فقد سأل اقتدارا
 على الكفر من حيث ان القدرة صالحة للايمان والكفر جميعا فليكن كان الرب تعالى
 مصلحا عبده بالاقدار على الايمان فليكن مهلكا له بالاقدار على الكفر سيما
 في حق من علم الباري تعالى انه اذا اقدره كفر فاذا خلق له القدرة وقد علم منه ذلك
 كان خلق القدرة له اعانة على كفره واهلاكه لا محالة ومن دعوات المنسفين في ذلك
 قول ابراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام ربنا واجعلنا مسلمين ومنها قول
 ابراهيم عليهما السلام واجتنبني وبنينا نعبد الاضنام فتارة يسألون ثبوت الاسلام
 وتارة يسألون نفي عبادة الاضنام فلو لا ان الباري تعالى قادر على ان يمنهم الكفر
 ما جاز لها ان يسأل ذلك منه سبحانه فاذا قال المغتر لي سأل الله ان يخلق

لهم الاقتدار على الكفر والاقتدار على الكفر هو اقتدار على الايمان على مذهب
الحكم فقد سألوه الايخلق لم القدرة على الايمان وان قالوا يحمل سوالهم ان
يحبهم الكفر على ان لا يريد لهم كان بالهلا على مذاهم فان الرب سبحانه لا يجوز
عندهم ان يريد كفرا اذ هو قبيح عند القوم من صفة نفسه والبارى تعالى لا
يريد القبيح ولا يخلقها عندهم وانما يجري هذا الدعاء على مذهب اهل الحق
في ان البارى تعالى خلق الايمان والكفر فيكون معنى الدعاء في ذلك والرغبة الى
الله سبحانه في ان لا يخلق لهم كفرا وان يخلق لهم الايمان والاسلام فهذا ضرب من
الاجماع المستدل به على صحة مذهب اهل الحق **و** ضرب آخر من مسايل الاجماع
على ذلك هو ان القول بالقدرة محدث في دين الاسلام وقد كان الاجماع قبل
ظهور القول بالقدرة قد انعقد على ان لا خالق سوى الله وان الله تعالى رب كل محدث
والله كل مخلوق في السموات والارض وما بينهما وقد دخل في معنى الآية جواهر
العالم بأسره واعراضها ويدخل في ذلك افعال العبيد وجميع صفاتهم واذا ثبت
انه رب كل محدث والاله وجب ان يكون خالقه ومبدعه ومختارعه اذ من المستحيل
ان يكون الاله ما لا يملك او يكون ربا لما لا يخلق ولذلك قال تعالى اذا ذهب كل اله
بما خلق ولعل بعضهم على بعض وعلى مذهب المعتزلة فالعبد الاله ما فعل ورب
ما اخترع وابتدع تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ومما يلزمهم ان يكون العبد ازا ف
بنفسه من ربه اذ هو خالق الايمان والمعرفة والطاعات والقربات وما لك التوبة
من السيئات ولا تبقى مسكة في الدين لمن سلك هذا المسلك في حق الحق سبحانه
وتعالى فان الاله عند القوم لا يخلق معرفة ولا ايمانا ولا نظرا واستدلالا ولا توبة
وانابة فالعبد على هذا احسن خلقا من الرب تعالى الله عن قول المبطلين فان من
يخلق المعارف والقربات احسن خلقا من خالق الالوان والجمادات وكيف يستقيم على
هذا ايمان بمعنى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين على ما اصله اهل البدع
من ان العبد يخلق والرب يخلق ايضا غير ان العبد يخلق ما يدخل في التكليف والبارى
تعالى عن قولهم خالق لما لا يدخل تحت التكليف وما على مذاهب اهل الحق فيكون معنى
الآية ان الله يغدر العبد ايضا يغدر والمقدبر سمي خلقا ومن ذلك قوله تعالى

وتخلقون أفكا أي تقدر و ن كذا وسيأتي بيان ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى
ومنه قول الشاعر: ولأنت تفرى ما خلقت: أي تمضي ما قدرته واستوقفت
فيه ثقة بعقله وجودة قريحته واصابة رأيه **و** قال وبعض القوم يخلقون
أي يقدر ولا يتجاسر على مضايه بل يتوقف فيه مخافة ان يكون قد اخطأ في
تقديره ولم يصب في تدبيره فيكون معنى الآية على مذهب أهل السنة ان الله
تعالى يقدر الأشياء على نظام لا يختلف ولا يقع ما يقع منها على خلاف تقديره
والعبد وان قدر الشيء وأراد فثارة يصيب وثارة يخطئ فهذا وجه من وجوه
تحسين خلق الله وتقديره على تقدير غيره **و** وجه آخر وهو ان يقدر البارئ
تعالى الأشياء بمقاديرها لا ينهي إليها علوم الخلق ولا يحيطون بقصاها
الأشياء ومنه قوله تعالى فقد ربنا فنعلم القادرون ولما ذكرنا الله تعالى اجزاء الاله
على ما رتبته من اعداد الأزمنة بان جعل النطفة اربعين يوما والعلقة اربعين يوما
والمضغة اربعين يوما قال فبارك الله احسن الخالقين معناه احسن المقدرين
واحسن المضاف الى المقدم ههنا يرجع الى ما ذكرناه قبل هذا فان قالوا يرجع
معنى الآية الى ان البارئ تعالى خلق افعالا ومن جعلتها القدرة التي يختص بها
للعبد اذ لو لا القدرة على الخلق لما تمكن العبد منه فالقدرة اذا احسن من كل
حسن مخلقه الانسان فيقال لهم اذا كانت القدرة على الايمان خير من الايمان
فلنكن القدرة على الكفر شرا من الكفر ولا نستقيم تفسير قوله تعالى فبارك الله
احسن الخالقين على هذا الوجه الذي راموا ان يفسروا الآية به **قال**
رحمه الله وهذا القدر كاف في مقصودنا من ماخذ الهلاك الامة واما نصوص
الكتاب فمنها قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء والتمسك في الدلالة
على ان العبد لا يخلق بقوله تعالى كل شيء وكل موضوعة للعموم وان كان العموم محتملا
للتخصيص فقد ثبتنا امتناع التخصيص في حق هذه الآية من وجهين احدهما مدح
البارئ تعالى بانه خالق كل شيء والثاني دلالة العقول الدالة على ان العبد لا يخلق
شيئا وقد قدم بيان ذلك في الضرب الاول وهو التمسك بالدلالة العقلية في ذلك
وقد يراى الآية الله خالق كل شيء حادث فان العقل قد تخصص به القديم سبحانه

وصفاته ان يدخل في عموم كل فانه سبحانه قديم ولا يتصور القول بان يفعل القديم
اذ لا اول له والفعل يتقدم فاعمله لا محالة وقد اشتملت الالية على وجوه
من التمدح منها قوله ذلكم الله ربكم واذا كان ربنا كان الملك شاملا لنا ولصفاتنا
اذ من المستحيل ان يكون ربنا لا جسم دون اعراسها: ومنها قوله لا اله الا هو اي
لا اله الا هو من الاشياء سواه ونصب المنفى غاية في البترة فان القابل اذا قال لا
رجل في الدار اقتضى ذلك نفي جنس الرجال اجمع ومعنى الاله هو الذي يؤله
اليه بالعبادة وبجميع الخواص وتبليد اليه خلقه باختياره وباضطرار وبمقال للسا
و بحال البيان ولو كان غير الله خالقا لكان الاله ما خلق ورب ما اخترع وبطل معنى
التمدح في حق الالية التي استدل لنا بها ولجأنا على مذهب المعتزلة ان تمدح العبد
بكونه خالقا لكل شيء فان معنى ذلك عندهم الله خالق كل شيء من افعاله فيصح هذا
من العبدان بقولنا خالق ونجوى الالية على ذلك مبطل للتمدح الذي استيقناه
من فحوى الالية والفحوى مقطوع به معدود من النصوص فان النص يكون تارة باللفظ
الموضوع له وتارة بالمفهوم منه قطعا فقد نص ربنا على النفي عن التافيف بالقول
وعلى النفي على ما زاد عليه بالفحوى وهو المفهوم من علة تخيير التافيف وهو
اخترام الابوة فاذا كان التافيف يبطلها وينقضها فما زاد على التافيف من الضرب
والشتم اولى واخرى في التحريم ومراعاة السببية بالا على الادنى وبالادنى على
الا على مفهومه قطعا وقد تبين انه تعالى تمدح قطعا بما ذكر من ذلك وانما يكون ذلك
بانفاده تعالى بالخلق والاختراع من غير ان يشاركه في ذلك غيره فصار عموم الالية
قطعا بالقطع مفهوم ارادة التمدح بالالية وقد انقسم القرآن في خطابته الى بيان
الاحكام التي لا تستدرك بالعقول والى السببية على ذكر ما يستدرك معناه بالعقول
مثل قوله ان في ذلك لايات ومن اياته وحيث ما وقع من هذا القليل ضرب بالمقصود من
ذلك السببية للعباد على وجوب النظر في ذلك ثم يوفق من يشاء من خلقه للنظر في اياته
وقواطع بيئاته وتارة يمدح سبحانه بذكر ما يذكره ويتنبي على نفسه بصروب التناء
من الجلال والعظمة والكبرياء وانفاده بالخلق والاختراع وتنزيهه عن وجود مثل
او نظير وتنزيهه عن حقوق النقيب واللغوب والاتصاف بالمقاييس والعيوب وهذا

الذي نحن فيه من ذكر هذه الآية من هذا الضرب على القطع من غير شك ولا ريب
في ذلك ولا يجزى معنى هذه على اصول المعتزلة على العموم من وجهين أحدهما
مصيبهم إلى أن العبد مخلوق عندهم فلا يتمكن لهم القول بعموم الآية لأجل ذلك
والثاني أن الشيء عندهم ينطلق على الموجودات وعلى الأشياء التي هي في نسبة
العدم فأنها أشياء عندهم ذوات موصوفة بخصائص الصفات وهي لا نهاية لها
انتفتت عند النهاية فلا يصح ثبوته على العموم إذ لا كمال لالنهاية له فتمحصت
الآية لأجل ذلك على مذهبهم ويمنعهم أيضا عن فهم الآية ومعناها ما ذهبوا إليه من
أن القدرة لا تتعلق إلا بالوجود وهو حال عندهم وقد تقدم ذكرنا مذهبهم في ذلك
وإذا كان الأمر كذلك فإنه تعالى عن قولهم ما خلق شيئا بل خلق الوجود المضاف إلى
الشيء وحقيقته مذهبهم يؤول بهم إلى القول بأن الله تعالى ما خلق شيئا قط لأن
الأشياء هي الذوات وإنما يخلق لها الأحوال التي الوجود في حق كل ذات توجد وتعود بالله
من هذه الضلالة فإنها تخرج الآية عن العموم والخصوص جميعا ويلزمون من
تكذيب آيات القرآن وما يكذب بآيات الله الامن أراد الله أن يجعله من الكافرين
قال رحمه الله وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى أم جعلوا لله شركاء
خلقوا بخلفة فتنشأ به الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
والاستدلال بهذه الآية مزجوه لأنها ردت تقريرا لمن عبد غير الله من صنم
أو غيره وقطعا لمعاديدهم فإنه لا يجوز أن يعبد ويتدلل إلا للخالق فلو كان غير
الله خالقا لجاز أن يعبد ولو كان كذلك لاستنبته على العبد خلق ربه من خلق غيره
فلما لم يجز أن يخلق العبد شيئا انقطعت حجة من عبد سوى الله تعالى إذ لا خلق له
يستدل به عليه ثم أكد ذلك بقوله قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار و
الآية إشارة إلى وجوب النظر في مصنوعات الله سبحانه من غير تقليد وإنما
تصح العبودية للمالك لصحة ملكه وهو على الحقيقة الخالق فلا يملك الشيء إلا
خالقه ولو جاز لأحد أن يخلق عرضا لمجازله أن يخلق جوهرًا إذ لا فرق في ذلك
وإنما يجتزع الشيء بجوازه وأجل الجواز تتعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد
لا لكونه جنسا على صفة مخصوصة بل لمجرد الجواز تتعلق القدرة به وتصلح الإحاطة
ده

ودل التاكيد الذي بالآية بكل على العموم كما ذكرناه في الآية التي استندلنا بها
قبل هذه الآية وان راموا التجنبا فاعلموا قد خصصوا العقل من الآية القدر بسبب
والعموم اذا دخله التخصيص صار مجعلا في بقية المسميات والمجمل لا يحتاج به ولنا
المخاطبة لا يدخل تحت خطابها في كل قضية من خطابها الا بقربيه حال فاذا قال
العالم لا اسمع اليوم كلام احد الا اجمته وهو يسمع كلام نفسه فلا يدخل هو في
خطابه حتى يقدّر مفعلا نفسه واذا قال البطل لا يلتقي اليوم بطلا الا قتلته فلا
يكون قاصدا دخول نفسه في الخطاب من حيث هو بطل وهذا لا يحتاج فيه الى دليل
فينتكر عليه فكذلك قوله تعالى الله خالق كل شئ يعلم على الضرورة انه اراد ماله اول
اذ لا يجوز ان يفعل نفسه كما لا يجوز ان يقاتل واحد نفسه فانه لو قدر ذلك لم يجز
اما ان يفعل نفسه وهو موجود واما ان يفعل نفسه وهو معدوم فان فعل نفسه مع
وجود نفسه كان محالاموديا الى ان يفعل الباقي ولا تأثير للقدرة في الباقيات اذ
الباقي لا يفعل وقد تبين معنى ذلك في ثبوت الاعراض وان قدر انه فعل ذاته وهو
معدوم كان بين الاستحالة اذ المعدوم لا يفعل شيئا لانه لا يتصف بالصفات التي
يصح بها الاختراع كالقدرة والعلم والارادة والحياة فهذا بين لا يخفى مذكره
على احد في الآية تاكيدا اخر بقوله تعالى وهو الواحد القهار واراذهنا بالواحد
الذي لا مثل له ولو كان غيره خالقا لكان مماثلا له وعلى ذلك نبه تعالى بقوله افمن
يخلق كمن لا يخلق افلا يذكرون وخرج من دليل خطاب الآية ان التماثل يقع بنفس
الاقتدار على المخلوق بقوله افمن يخلق كمن لا يخلق فيكون المعنى انما يماثل من يخلق من
يخلق كخلفه وانما ثلثه من لا يخلق والتاكيد في الآية بقوله تعالى وهو الواحد القهار
وهو مباغى من القاهر ولو خلق غيره شيئا واقتدر عليه لكان قاهره ولم يصح قوله
تعالى مجبرا عن نفسه انه القهار لان القهار من لا يخرج شئ عن قهره ولا يظهره الوجود
شئ الا باذنه وعلى وفق ارادته وتبناثير قدرته وعلى ذلك دل قوله سبحانه وتعالى
الا اله الا خلق والامر تبارك الله رب العالمين نعم العالمين بالربوبية فله سبحانه ان
يخلق وليس لغيره ذلك وله ان يامر وليس لغيره ذلك تعالى الله عن الشراك والانداد
كما قد عرفت الاضداد **قال رحمه الله** وما يستدل به ايضا قوله تعالى والله خلقكم

وما تعلمون أي أعمالكم وليس لأهل الاعتزال قوة على فهم هذه الآية بوجه من
الوجه فإن العبد عندهم يفعل أفعاله المقدورة له ولا يجوز أن يفعل الرب
تعالى ما هو مقدور للعبد كما لا يجوز أن يفعل العبد ما هو مقدور للرب تعالى عن
قولهم **فإن قالوا** إنما نزلت الآية في عبدة الأوثان حيث كانوا يمتثلونها ويصورونها
بأيديهم ثم يعبدونها فهم إذا يفعلونها أي بصورتها **فقل** لهم الأصنام لا يفعلون
ويحتسب أيها ليس فعلا لهم لأن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بما في محلها وذلك
يتبين في باب اقتدار العبد على مقدوراته وبيان حكم القدرة الحادثة وإن ذهبوا
إلى أن ما عدا المحل يتولد مما يقوم بالمحل فقد أوضحنا الرد عليهم وسنعود إلى
ابطال التولد على الفلاسفة القائلين به في موضعه إن شاء الله عز وجل
قال رحمه الله وسنعقد فصلا في معنى الهدى والضلال والختم والطبع
وشرح الصدر ونعتمد فيه بالقواطع من نصوص الكتاب ونحو الخطاب وقد
خان أن نذكر بحكم المعتزلة وشبههم وهي تنقسم عندهم إلى مدارك العقول ما نذكر
السمع فما تمسكوا من مدارك العقول أن قالوا العبد يميز بين مقدوره وبين ما
ليس بمقدوره وعولوا في هذه الشبهة على أن العاقل يجد الفرق بين حركاته
الضرورية وبين حركاته الاختيارية ثم بنوا على ذلك أن الفرق الذي يجده أعما يرجع
إلى أن إحدى الحركتين تقع على حسب داعيته وقصده ولا يقع منه إلا المحدث
الذي هو الوجود فهو إذا واقع منه على جهة الاختراع قلنا أما الفرق التي
يجدها بين حركتي الاختيارية والضرورية فصحيح ولكنه راجع إلى وجود قدرة
على إحدى الحركتين وإلى عجز عن الثانية وبذلك استدل على ثبوت القدرة والعجز
فإن الفرق لو رجع إلى الحركتين لكان محالاً فإنا نفرض حركتين متماثلتين في جهة
واحدة نقطع هذه من الأحياء فما نقطع هذه حتى يكون الحركات إلى تلك الجهة
ماثلة للحركات الأخرى ثم يكون الحركات ضرورية ولا تتركيبية ويجد الفرق بينهما
فلابد من رجوع الفرق إلى صفتين زائدين على الحركتين متعلقين بالحركتين
وهما المعبر عنهما بالقدرة والعجز وسيأتي ثبوت القدرة والعجز على حسب اثبات
الأعراض بالسبب والتقسيم في موضعه إن شاء الله تعالى وأما وقوع الحركة على حسب

الداعية فلا دليل في ذلك على ان الحركة واقعة من فعل العبد لان الدليل العقلي لا
 يمكن وجوده غير ان على مدلوله فلو كان وقوع الفعل على حسب الدواعي دليلا
 على ان الفعل مختصا الذي الداعية لكان كل ما يقع موافقا للداعية كذا احد فعلا
 له وذلك بالطل على الضرورة فان الانسان قد يقصد تحيلا زيدا فتكلم بالكلمة
 فتجمله عند ذلك مع القطع بان جملة زيد ليس من فعل من قصد تحييله وكذلك
 التحويل والتخويف وقد يقصد الانسان الواو انا في التوب وتقع على حسب قصد
 مع القطع بان الالوان ليست افعالا لقاصد اللوز وقد يقصد ما هو من مقدرة
 واوافق قصده وداعيته كالعلم يقصده الانسان وقد لا يصح له ويقصد التوبة
 وقد لا يوفق لها ولا يقع على وفق قصده وداعيته فتوقع بعض الافعال على خلاف
 الدواعي لا يخرجها عن كونها فعلا مقدورا لذلك الدعوى ووقعها على حسب
 الدواعي لا يوجب ان يكون فعلا الذي الدواعي كما ذكرناه انفا واذا كان ذلك اشتمل
 الافعال على اعيان الاحوال فلا تشتمل فيه الدلالة على وقوع بعضها بدل على انه
 من فعل من وقعت على حسب دعواه ولا ينكسر الدلالة العقلية اصلا وكيف
 يكون ذلك والخص يسلم ان الله تعالى يخلق في العبد احوالا ضرورية ومخلق دواعي
 ضرورية اليها ولا يكون ذلك دليلا على انها من فعل العبد في الصورة المفروضة
واما قوله رحمه الله وما ذكره من ادراك التفوق بين المقدور وغيره
صحيح ولكن المفرقة ايلة الى ادراك تعلق القدرة باحدهما دون الثاني
 وتوسع في الكلام فان تعلق القدرة وغيرها بالاحوال لا تخفى فان الخواص
 ترتبط ادراكاتها بالموجودات دون غيرها من المعلومات والاحوال ليست بذوات
 فلا تعلق للادراكات بها اصلا اذ ما يدرك وتميز في حكم الادراكات فهو شئ ذات
 موجود والتميز بين الموجودات انما يكون بالاحوال فلوربنت الاحوال التميز
 وكان لها احوال تتميز بها واتصاف الاحمال بالاحمال محال وانما ارادوا الله اعلم بان
 التفرقة ايلة الى ادراك القدرة والعجز المتعلق احدهما بالحركة الواحدة والآخر
 بالحركة الثانية كما ذكرناه **وقوله رحمه الله وهو كالفرق بين المظنون والمعلوم**
 هو توسع وتجاوز في المقال فقد يكون الشئ الواحد معلوما لتمام مظهرنا لظان

ولا يقع الفرق بين الشيء ونفسه وانما اراد والله اعلم وهو الذي يخلق منصبه
 في العلم انهما كالفرق بين العلم والظن مع ان الظن والعلم لا يوزنان في متعلقتهما
 كالقدرة والاحادثة والعجز لا يوزنان في متعلقتهما ولكن يحس هذا وهذه وهذا
 التشبيه للقدرة والعجز بالعلم والظن في الاحساس بها غير صحيح فان العلم يعلم
 ولا يحس في مستقر العادة مع تجوز ان تتعلق الادراك به اذا ما يدرك انما يصح
 ادراكه كونه موجودا وقد تقدم القول على ذلك في باب الادراكات لكن اجري الله
 العظيم عادة في خلقه بان العلم والظن وما جرى مجراهما يعلم ولا يحس فكما يعلم
 العاقل الفرق بين ظنه وعلمه فكذلك يعلم الفرق بين قدرته وعجزه فان
 الحواس معلوم تعلقها وان تعلق الختم بذلك وقال لا يعلم العاقل ان قدرته
 وعجزه يحسوسان مدركان ويعلم ادراكه للالوان والروائح والطعوم والحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والالام والذات فلو كان العجز والقدرة
 من قبيل المدركات لعلم كل عاقل ادراكهما قلنا لو سلمنا ذلك جدرنا لم صرفنا الفرق بينهما
 لكونها معلومين لصح مقصودنا من هذه المسئلة فان الغرض منها ان نوضح ان للعبد
 قدرة وعجزا يعلم العاقل فرقا بينهما وفي ذلك حصول الغرض من مسلمنا واحس
 لله ولكن ثبت كون العجز والقدرة مدركين بان العاقل اذا ارتعدت يده برعدة
 هي حركات ضرورية من مرض او غيره من خوف او حرج ثم تحرك يده مرة اخرى بحركة
 مقدورة غير انه غافل عنها ايضا ثم اذا زالت عقلته علم الفرق بين حركتيه
 انه كان مجده في حال عقلته عنها وقد كان في حال وجود القدرة او العجز الذي
 يعبر عنها بالاضطراب والاختيار غافلا ولا تعلق للعلم بهما اذ اذاك فوضع ان
 الفرق بينهما كان راجعا الى تعلق ادراكين بهما والفرق بعد زوال العقلية
 معلوم ايضا قال رحمه الله ومما تمسكوا به وهو من اعظم تخييلاتهم
 ان قالوا العبد مطالب من ربه بالطاعة ويستحيل في العقول ان يطلب
 العبد بما لا يقع منه قالوا والمقدور عندكم بمثابة القدرة في ان كل واحد منهما
 واقع بقدرة الله تعالى وليس للعبد من ايتاع المقدوس في المطلوب وما معني
 الطلب وما الفرق بين مطالبة العبد بالوانه واجسامه وبين مطالبة بافعاله
 له

وربما قدر هذه الشبهة وقالوا لئلا نلزم ذكر الان امرائنا نعلق بتفتيح العقل
 وتيسيره ولكن اهل الملل متفقون على ان ما يودي الى حمل كلام الله تعالى على
 المناقض والخروج عن الافادة فهو باطل ومن لغو الكلام ان نقول القليل لمن
 يطالبه بفعله انا فاعلمه وايدما انا مبده فنقول بان الله سبحانه وتعالى
 خلق الانسان وخلق له قدرة متعلقة بغير موثره فيما يتعلق به وقد سبق بيان
 ان غير الله لا يخلق وجعله اوصافا لا تتعلق للقدرة المحاذية بها فاما ان مما لا
 يتعلق به قدرة العبد رفع عنه التكليف بها اجماعا من الامة وما كان مقدورا
 طالبه به اذا استجمع شرائط التكليف وهي العقل والبلوغ وبلوغ دعوة الرسول
 عليه السلام ثم جعل صفات تسقط التكليف على التعيين وجعل منها ما يتدارك
 ما فات به ومنها ما لا يتدارك فاما ما يتدارك ما سقط الطلب به لاجله فهو
 النسيان والنوم فافاته من الاعمال لاجل النوم تداركه العبد لقوله عليه
 السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فذاك وقتها فان الله
 تعالى يقول ام الصلاة لذكرى واما ما لا يتدارك ما فات لاجله فهو الغما والغنى
 فافاته وقتة لاجله سقط التكليف به عن العبد لعلته زوال العقل بسبب مخصوص
 بالشرع كان عبد الله من عمر اذا اعني عليه حتى يخرج وقت الصلاة فلا يعيد
 ومنها الحايض تعيد الصوم لقوله فعده من ايام اخر ولا تعيد الصلاة لقوله تعالى
 ان الصلاة كانت على المؤمنين كما يامر قوتا وانما ينهنا على هذه الاعراض وان
 كانت من فز الفقه ليعلم ان العباد لا يجب شئ منها الا بالشرع وطرفة فان
 العقل لا يكفي به في التمهدي الى هذه القضايا التي ذكرناها ثم انه سبحانه
 وتعالى يشترط في الاعمال التي ورد التكليف بها الارادة وهي النية قال عليه
 السلام اما الاعمال بالنيات واما لا مري ما نوى ومعناه ان الاعمال لا تكون
 بشرعية خيرا او شررا الا بمصاحبة النية ثم يكون الاعمال في درجاتها على حسب
 النيات بها فقد يعمل الرجلان عملا واحدا ويكون الواحد في عمله ذلك اعلى منزلة
 واوفر بر من الاخر والعلان مجزيان عنهما قال عليه السلام ان الرجلين ليصليا
 الصلاة خلف امام واحد ما بين صلاة احدهما والثاني ما بين السما والارض واستن
 اط

التيه تبين اشتراط العلم بالفعل المطلوب اذا لا يتعلق الارادة الا بما يتعلق به
العلم ثم جعل للبلوغ الى العلم سبيلا وهو المتشروع وطرقه فمنها اقوال الرسول
عليه السلام وافعاله واقواله على الفعل اذا رآه او سمعه ومنها افعال الخلفاء
بعده ثم لم يعذر الجاهل في جهله بعد ما مهد له الطريق الموصل الى العلم فقال
فاصلوا اهل الذكر انكم لا تعلمون وما بقي بعد هذا من الاعمال القلبية والبدنية
الواجبة والمندوبة والمحرمات والمكروهات والمباحات ثم استقطب الطليقة عن المباح
وان كانت مقدورة تخفيفا منه سبحانه ورفقا بعباده والمباح وان طال فيه كلام
الناس فهو كل فعل مقدور لا تصحبه نية لاجل العقلة والسهو والذهول والنسيان
لما تقدم من قوله عليه السلام انما الاعمال بالنية وانما لامرئ ما نوى وايضا الافعال
الكاملة للاحكام الاربعة مطلوبة من العبد على مراتبها عند اوقاتها واسبابها اذا لا
يكلف البارئ بشئ من العبادات الا ان يكون سعيها او فليكن زمانيا وهذا يتفرع في
ابواب الفقه ثم تبين بالعقل ودليله ان العبد لا يخلق شيئا ولا يخترعه فعلمنا
انه لم يطلب من العبد في قضيات التكليف ان يخلق ما يطلب منه فانه لو كان ذلك لكان
تكليفيا لا مستحيلا وقد رفعه الله عن عباده بغضله والكلام في ذلك من موايد اصول
الفقه فليطلب من هناك فلما تبين انه سبحانه لم يطلب من عبده ان يخلق لكونه
مستحيلا ولا سبيلا الى انكار الطلبي الشرعية وان الله تعالى كلف عباده ما كلفهم
به بامرهم ونهيهم بحسب ما في نتيجة التكليف وفائدته وحاصله فمن اهل العلم من قال
طوبى العبد بان يتصف بما امر به ولا يتصف بصدق من اصداقه وكذلك طوبى ان
يتصف بصدق من اصداق ما نهى عنه مصيرا من قابله الى ان الامر بالشئ ينهى عن
جميع اصداقه والنهي عن الشئ امر بواحد من اصداقه وبيان هذه المسئلة من
اصول الفقه ولا مجال للعقول فيها وهذا القول كالاول وهو ان الله تعالى لم
يجعل الاتصاف شيئا مقدورا فان الاتصاف اما ان يكون كناية عن حال توجيه
العلة القائمة بالمحل واما ان يرجع مع نفي التعليق الى قيام الصفة بالمحل وكيف
ما دارت هذه القضية فلا اقتدار للعبد على قيام الصفة بالمحل ولا قدر له على
الاتصاف بالحال المعللة فكان التكليف بذلك مكلفا بما لا يطاق ولم يثبت ذلك

في الشريعة بل امتنع اما عقلا او اجماعا وبيان ذلك في اصول الفقه كما ذكرنا هـ
 وقالت طائفة المطلوب من العبد ان يخلق الله تعالى له ما يطلب منه وان لا يخلق له
 ما يمانه عنه وهذا القول ان كان صحيحا في نفسه من حيث ان العبد لا يخلق شيئا
 فان القول بذلك مع تسمية العبد مطلوباً هو الذي اثار على المبتدع ما اثار
 من قولهم فما المطلوب وما معنى الطلب فتقول في جوابهم اولاً قد تبين قطعاً ان
 العبد لا يخترع شيئاً بالادلة القطعية العقلية من طرق كثيرة منها ان قدرة
 العبد عرض لا يتصور ان يبقى وكيف يفعل الشيء بصفه لا تبقى فان القدرة من
 شرطها ان تقدم على المقدور بها فاذا كانت لا يصح بقاؤها ودي ذلك الى ان يتعلق
 به في حال عدمه وينق هو في حال عدمها وهذا غاية في التناقض ولو جاز ذلك
 لجاز ان تقع مقدور وفاعله معدوم اذا المعتمد لاقدار في هذه المسئلة ومما
 يوضح ان العبد لا يخلق ايضاً صدور الافعال منه التي هي حركاته وسكناته مع غفلته
 عنها ولا بد للخالق من ان يقصد ما يفعله واذا كان كذلك وجب ان يكون عالماً اذا
 يصح وجود الارادة الا بالعلم بالمراد لكون العلم بالمراد شرطاً في الارادة له فعلم
 على الحقيقة ان العاقل لا يخلق شيئاً ولا يقصده وقد حصل الفراغ من بيان ان العبد
 لا يخلق شيئاً اصلاً نظراً الى احوال العبد فوجدناه متمكناً من بعض صفاته ضرباً
 من التمكين لا ينكره العاقل من نفسه ولا يرتضي عاقل ان يجعل تمكينه من كونه متمكناً
 من لونه فانه يجد تمكناً من حركته دون الوان وروايجه وطعومه ومنكر ذلك جاحد
 لصورته ومغالط لعقله في حاله ونظرنا الى الشرع في مطالباته اياناً فوجدناه
 لم يزد في الطلب المتوجه علينا على ما يجد التمكين منه ولذلك قال تعالى لا يكلف
 الله نفساً الا وسعها لما اكتسبت وعليها ما اكتسبت فتبين ان هذا التمكين الذي
 نجد من انفسنا هو المعبر عنه بالاكتمال ولما بطل ان يخلق العبد وان ذلك يمان
 يخلق لكونه مستحيلاً فزنا من القول به ولما علمنا توجه المكلف من الله سبحانه
 التزمنا القول به ورجعنا في المسئلة الى حقيقتها اذ لا يتصور غير ما في هذه القضية
 وانزلنا الافعال المطلوبة في طرق المكلف منزلة العلامات والامارات على السعادة
 والشقاوة فاذا خاطب عبداً بالقيام مثلاً فانه يقول له انظر ان انا فعلت لك ما

لا تكلف نفساً
 الا وسعها
 انك لا تعلم

امرتك به كان علامة على السعادة التي هي الثواب وهو نعيم يتوجه عليك في
 الآخرة وان فعلت لك ضدا من الاضداد المنهية عنها كان ذلك علامة على
 الشقاوة وهي عذاب والام تتوجه عليك في الآخرة ثم هذه العلامات تكون
 جمالية ولا يكون متعينة فتعلم على القطع ان في الجنة ثوابا على الصلاة مثلا ولا
 نعيم ذلك لصلاة واحدة والمصل واحد بعينه لان الاعمال موقوفة على الخاتمة
 والله سبحانه هو المستأثر بعلم ذلك فقد نزلت المطالب الشرعية منزلة الاخبار
 على الحقيقة الا ان الاخبار ينقسم الى ما يكون خيرا عن ماضيا الى ما يكون
 خيرا عما ياتي والذي يكون منها خيرا عما مضى كان صريحا مطلقا غير متقيد
 بشروط والذي يكون من الاخبار متعلقا بما ياتي يكون على ضربين ضرب هو خبر عام
 الاطلاق من غير تعقيد بغيره ولا مشروط بشرط و ضرب اخر هو مقيد مشروط
 بشرط فلا يكون الجنة عنه الا ان يوجد شرطه فالاول كالخبر عن الحشر
 والنشر والجنة والنار واحكام الآخرة جملا وتفصيلا في حق الجملة من المخلوقات
 والثاني الذي هو موقوف على تبوء شرطه كسعادة مختص بعد على التعيين
 على عمل متعين يكون علامة عليها فاذا ورد الخطاب به فكانه يقول له ان كان
 هذا كان الثواب وان كان ضده المنهي عنه كان العقاب ولا تعدي نصيب علم ليس
 واقفا من نصيب العلم له والمشرط في مراتب العلم والعلل في مراتب الوجود
 والنبوة فاذا قال القائل ان جازيد في حجر عمر وعلم من ذلك ان كليهما لم يحي بعد واذا
 قال جازيد فجا عمر وفهم منه انهما جميعا قد وقع المحي منها فكذلك اذا قال فعل
 ولك الثواب كان معناه ان وجد الفعل فللك الثواب فاذا كان في الآخرة كان معناه
 آمن زيد فدخل الجنة وكفر اخر فدخل النار فالمشروط ايضا اذا ثبتت انقلب
 اسبابا وعلا فلهذا معنى المكلف والطلب والمطلوب التي وسمت المغتر له عليه
 السور الو من رام جوابا غير هذا فلا يجد اليه سبيلا واذا تبين هذا فلا يلزم منه
 ان يكون الخطاب بالمكلف لغوا اذا لا يطلب به ان يخلق العبد شيئا بل كان ذلك
 بمعنى نصب الدالة على السعادة والشقاوة ولذلك قال بعض اهل الحكمة انما
 المكلف زيادة اعلام من الله تعالى به على عباده اذ قد علم السعداء من خلقه

والاشقياء اقلو عذاب الاشقياء ونعم السعداء من غير تكليف ولا ارسال رسل
لكان ذلك جازيا حتى يجري حكمه في خلقه على وفق ما علمه منهم من سعادة او
شقاوة ولكنه سبحانه اراد ان لا يثيب ولا يعاقب الا بعد اعلام بطرق السعادة
والشقاوة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولم يقل تعالى وما كنا متبيئين من عمن
حتى نبعث رسولا فانه قد ينعم من خلقه من لم يبعث اليه رسولا كالمعتوهين والاطفال
والمجانين الذين لم يبلغوا مبلغ الكليف ولا طمقوا عقدة الالتزام بالترغيب
والتحذير ولو شا ان يفعل ذلك لجميع خلقه لكان ذلك سايغا جازيا غير متمنع
وكما فعل سبحانه وتعالى يا كورا العين حيث اسبغ عليهم لطايف المنه ووقاهن كل
افته ومحنته اسكنهن جنته واسبغ عليهم نعمته ثم اطلع عباده على النجدين المتضا
دين فواحد الى الجنة والسعادة واخر الى النار والشقاوة ولكن الله تعالى اذا اراد
ان يضل احدا لم تزد الاية الا ضلالا والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا
يعلمون فلما علم بطرق السعادة وبطرق الشقاوة تحزب اهل البدع عن ذلك
حزبين فقوم عطلوا الاحكام شرعه وهم الجبرية وقوم ادعوا المشاركة معه في صنعه
وهو القدرية فقالت الجبرية قد تبين ان لا خالق سواه فلا طلب علينا ولا قدرة لنا
وانكر واما الحسوة من انفسهم من الممكن من بعض الصفات دون البعض وجعلوا
الاكوان كالالوان: والقدرية ادعوا الخلق لانفسهم وقالوا لو لا انا لفعل
وتخلق ما كلفنا ولا لما بنا ولا انا بنا والاعذ بنا: وهدى الله الكرم اهل السنة
ففهموا عن الله سبحانه وتعالى مراده في المكاييف على الجملة ووكلوا الامر اليه
في التعيين والله يوفق من يشاء ويمهديه ويضل من يشاء ويورديه لا يسل عما يفعل
وهو يشلون وقد وجد سبحانه وتعالى المطالب على عبده والذي نهم الخطاب على
الحقيقة جزا واحدا منه وهو القلب وطالبه بالقيام والنعوذ وهما من صفة
الاجسام ولا ينصف بهما الجزء العاقل من القلب فلا يوصف بالجزء العاقل بكونه
قايما وما عدا غير انه يفهم الخطاب الموجه عليه وقد جعل الله تعالى لمذكما على
البدن وجوارحه فاذا اراد القلب حركة في البدن او في بعض اجزائه خلق الله
العظيم حركة قصد بها القلب في تلك الجوارحة بعينها وذلك هو التوفيق اذا كان

مرادة طاعة وهو الخذلان اذا كان مراد القلب معصية وفي هذا ادل دليل على
 ان العبد لا يطلب منه ان يخلق اذ لا قدرة للجزء العاقل على حركات البدن وسكناته
 وهو في هذه القضية بمثابة الابدان المنفصلة عنه لو ان الله نصبها
 علامات وامارات وايات على السعادات والشقاوات فالذي يفهم الخطاب من
 الانسان لا يستطيع على امتثال الامور الاكوان والذي يتصور منه الركوع
 والسجود لا يفهم خطاب الملك المعبود فسبحان الذي حكم في عباده بما شاء من
 احكامه وهو الغني الحميد ثم ما كان من صفات القلب طلبه سبحانه على الافراد
 والتعيين كالعلم والارادة وسائر صفات القلب وما كان من صفات الجسد على الجملة
 طلبه سبحانه على الجملة فكلف بالقيام والقعود وبالركوع وبالسجود ولو وجبه
 تكليفه على العاقل باعداد حركات مخصوصة ما استطاع العبد على ذلك ولكنه
 سبحانه طالب عبيده بما اتصل اليه انهم وتخييله او هاهم اذ القيام والقعود
 مفهوم في اللسان لا يحتاج فيه الى بيان ولا اقامة برهان فقال اركعوا واسجدوا
 واعبدوا ربكم ولا سمجة بكلام المغترلة حيث يقولون يجب على الله سبحانه وتعالى
 عن قولهم ان يعاقب من عصاه ويستحيل عليه ان يعاقب من لم يعصه ولم يخالف امره
 وقد شاهدهوا ما شاهدوه من حلول التكليف عن القلب وطاعة في اكنان البدن
 مع انه لا قدرة للقلب على اكنان الابدان وقد علموا ان الابدان لا تغفل وانما يعقل
 منها جزء من القلب الله اعلم به ثم يشمل عذاب الله سبحانه ابدان الكافرين وقلوبهم
 فلا تغفل احكام الله كما لا تغفل فعال الله الاله المخلوق الامر تبارك الله رب العالمين
 وكيف يستقيم للقدرى قوله ان الله لا يجوز ان يعطي الثواب من غير ايمان وعمل وقد
 شاهدوا سائر ابدانهم غير عالمة ولا قاصدة ولا مخاطبة ثم هي تتنعم في نعم الله
 في الجنة الله في جوار الله كيف وقد تبين ان الله تعالى خلق لرواحهم تركبها في
 الاستباح فقال ونفخت فيه من روحي والارواح في علمه منقسمة الى سبعين
 منها وشقي ثم انه تعالى صور الاجسام في الارواح وركب فيها الارواح تركيبا هو
 العالم به سبحانه فركب روحا سعيدا وركب روحا شقيقة فسعد البدن بسعادة
 روحه وشقي بشقاوة روحه من غير جرم سابق ثم ظهر من المخالقات والموافقات

ما تحققت به الشقاوة والسعادة قال عليه السلام وكل ما يسر لما يسر له وكيف
 ينكر هذا من يعلم ان الله تعالى علم من خلقه السعداء والاشقياء كل ذلك في الازل
 ولا اول لذلك وهذا موجب تكليفنا وفرض موافقة من السعداء وفرض مخالفة من
 الاشقياء ليلبغ الكفايا جله ويطوق كل امرئ عمله ويدفع لما خلق له وقد تعدينا
 حدا لا نقصار في بيان هذه المسئلة لانها اصل عظيم الموضع في الدين وقد زل في
 امرها كثير من المتكلفين فوجب بيانها غاية البيان والله يهدي من يشاء الى صراط
 مستقيم فاذا قال اهلا لا اعتزال فما المطلوب وما معنى الطلب كان الجواب ما ذكرناه
واما قوله رحمه الله وسبيلنا ان نفاخ المعتزلة بعكس هذه المشبهة
 عليهم من اوجه: فرض من ضرور الجدول وهو مكاملة الخصم بعكسها او رد عليه
 ومطابقة بما يلزمه ايضا في مذهبه وذلك ليس بجواب في المسئلة على التحقيق بل هي
 موافقة للخصم عما اراد توجيهه ورده الى النظر فيما وجه عليه من مذهبه **فقال**
رحمه الله منها ان نقول من اصلكم ان المعلوم شي "ذوات على خصائص الصفات
 فيما معنى المطالبة باثبات ما هو ثابت اذ لا معنى لكون المعلوم موجودا الا انه ثابت اذ
 لما خصائص صفات وهذا الذي الزمناهم تبطل عليهم معنى الخلق في حق الاله سبحانه
 وتعالى فاما من انكر الاحوال من المعتزلة فلا مطمع له في الانقصال عما ذكرناه وهذا
 الذي الزمناهم في طريق العكس لازم لم لا انفصال عنه وقد تبين من مذاهم ان
 الذوات في العدم ثابتة متصفة بصفات انفسها وخصائصها التي تتميز البعض بها
 عن البعض وقولهم فيها انها ثابتة اذا حقق لم يرجع الى معنى صحيح في القول ولا في
 مقتضى اللسان المنقول فان العرب لا تطلق الثبوت الا على الوجود او على المعلوم
 ثبت بمعنى وجد ويقولون ثبت بمعنى علم فان ارادوا بكونها ثابتة في العدم انها
 موجودات كان محالاجامعا بين الوجود والعدم في حق اشياء وان ارادوا انها ثابتة
 بمعنى معلومة فهذا لا يقتضيه الى ان يكون موصوفة اذ لا يتصف الا الموجود
 والمعتزلة على ضربين ضرب منهم ينفي الاحوال ولا يقولون بثبوتها وضرب آخر منهم
 يشتهون الاحوال فاما من انكر الاحوال منهم فلا يستطيع على جواب في هذه المسئلة لان
 الذوات اذا كانت ثابتة فاما معنى الطلب بما هو ثابت ومن ثبت القول بالاحوال منهم

فيقول المطلوب من العبد حال الفعل وهو وجوده وهذا لا يدخل في سلك العقل
 بل لا يجوز تحقيقه البته فان الحال الذي هو الوجود على زعمهم لا بثبوت له وقد
 بينا قبل ان الوجود هو عين الوجود وليس حال الذي حال وايضا فلو سلم لم
 كون الوجود حال لا امتنع ان يكون فعلا فان الفعل تبرزه القدرة الى الوجود
 فلو كان الوجود حال لا وقد مقدور الصار الوجود موجودا منفردا الى الوجود تنصف
 به ويتسلسل القول في ذلك ويقع السؤال عن حقيقة هذه الحال وبما تتميز عن
 ساير الاحوال فاذا لم يقع بينهما تميز لم يكن الوجود متعلق القدرة اول من عينه
 من الاحوال ولو ساع تعلق القدرة بالحال الذي هو الوجود لساع تعلقها بالاحوال
 المعللة المعنوية حتى يقول القائل اذا تحرك الجوهري فكونه متحركا يثبت بالقدرة
 من غير احتياج الى حركته ترجيه واذا علم العالم فيلزم ان يكون كونه عالما حال او وقع
 بالقدرة من غير احتياج الى علم برجيه حتى ينساق القول الى انكار الاعراض اكتفا
 بكون المحل قادرا على الاحوال المعللة اذ لا فرق بين الاحوال ولا يميز وهذا الجواب
 لم عنه اصلا **قال رحمه الله** وما انعكس به عليهم شبههم ان تقول العبد
 مطالب عندكم بالنظر ابتداء ولم يعتقد بعد امر ما بالبا وكيف التوصل الى العلم
 بالطلب قبل استيقان الطالب الامر وهذه المسئلة مما حار فيها كافة المعتزلة
 وذلك انهم لم يجدوا الى اثبات افتراض النظر من جهة الشروع سبيلا فكنوا فيها الى
 ايجاب العقل النظر والاستدلال فلما قوبلوا بعقله العبد عن اخطار الخاطرين
 بقلبه اضطربت مذاهبهم وصاروا الى جهالات واوجبوا على الله تعالى ان يحظر ذلك
 في ضمائر العقلاء وان يرسل ملكا يرشد الى ذلك فاعترض عليهم في ذلك بان الخاطرين
 كلام في النفس وهم يبيكونه ويقولون لا كلام الا العبارات والاصوات فقلنا استدلوا
 في المسئلة بما ينكرونه فدل ذلك على انقطاعهم عن الجواب وكذلك اعترض عليهم في
 قولهم يرسل الله لكل عبد ملكا يقول في ضميره فولا يرشده الى تجويز الصدوق والكذب
 بانهم انكروا وجود الملائكة والشياطين اصل لم ذكرناه في الادراكات عنهم ولما
 اعترض عليهم بذلك لم يجيبوا بجواب في المسئلة وقد تقدم القول فيها مستوعبا
 في باب وجوب النظر في معجزات الرسول عليه السلام ولنزهم على ذلك ان النظر

اذا توجه الطلب به على العبد فكيف يعتقد قربة وهو طريق الى العلم بالمعقوب
 اليه فما معنى المكلف به من غير معرفة لمن يطلبه من العبد ولا يجد وجوبا
 عن ذلك **قال رحمه الله** وما عملوا عليه من الزماننا قضى الطلب قولا
 بنعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا وذلك انا نقول من اصلكم ان الرب
 تعالى مصلح عبده بالمكليف بطاعته بامتثال امره فاذا فرضنا عليكم الكلام
 في من علم الله سبحانه انه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب ولو اكمل
 عقله واقدرة لكفر وطغى فمن هذه حاله فصلاحه على الضرورة في ان
 نحتم قبل حكمه ومن ابدى في ذلك مرأى فقد سقطت مكالمته وهذا لازم
 لم وفيه التناقض في المعنى وهو الزم من المناقض الذي الزمونا قولا وذلك
 ان الوالد لو قال لولده امرك وقصدي يا مري اياك اصلاحك مع علمي قطعا
 بانك لا تصلح ففعلنا قضى في المعنى لانه اذا علم فساد كايما فيستحيل ان
 يريد اصلاحه وان لم يكن هذا تناقضا فلاننا قضى في شئ من الاشياء وهذا
 لا يجري على مذاهب اهل الحق لانهم عالمون بان الذي يريد الله قد علم ثبوته
 فلا يريد شيئا الا ورايد من كونه لا محالة واما على طريقة اهل الاعتزال فيتناقض
 المعنى ويؤدي الى ان يكون الباري تعالى قد قصد شيئا علم خلافة فان العلم
 شرط في الارادة للمعلوم ومن حكم الشرط ان يتعلق بشرطه بما يتعلق هو
 ولا يخالف تعلق المشروط بتعلق شرطه وقضية الشرط من ذات الضرورة
 ومن ابدى فيها ريبا كان جاحدا للضرورة والضرورة شاهد لا يخفى وكل
 ما يؤدي الى ابطال الضرورة فهو الباطل دونها **قال رحمه الله** وما
 يعارضون به ان اوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالاحوال المعللة بعلمها
 ووجه ترجيح هذا السؤال عليهم ان الامر اذا ورد يكون المكلف قايما او قاعدا
 او غالما او ناطقا فالمطلوب هو الحال المعللة بعلمها فان استبعدوا ذلك
 وقالوا كيف يفعل العبد حال المعللة بعلمها فيقال لم يفرق بين الاحوال
 كما تقدم ذكره واذا ورد الخطاب بكون العبد قايما او غالما فظاهر الخطاب
 يقتضي ان المطلوب هو الحال المعللة التي هي كونه عالما او قاعدا او قايما

فان قالوا المقصود من عالم وجود العلم وذاته قلنا لا يجري ذلك على اصولكم
 فان متعلق القدرة عندكم حال المأمور به لا نفس المأمور به فلا معنى
 لقوله كن عالما عندهم الا اختزع حال العلم وهذا خروج عن صيغة الامر
 ومخالفة لما واستعملها على خلاف ظاهرها واذا كان ذلك لازما لهم من
 ان العلة توجب معلولها فقد تناول الخطاب في الامراضا واجبا فاذا لم يبعد
 ذلك لم يبعد ما استبعدوه من مذهبننا **قال رحمه الله** ثم نقول ما استندتم
 اليه بتخييلكم مختص تهويل فانا نقول قد سبقت معوقكم بان خصوصكم را
 يعتقدون كون العبد المأمور المنهى موقعا لفعله ثم علمتم اتفاق اهل
 الملل على توجه الاوامر على المكلفين ثم ادعيت بعد هذين الاصلين استحالة
 الطلب فيما يوقعه المطالب والطلبية تتوجه عليهم فيما استبعدوه فيقال
 لم تعلمون استحالة التكليف بما لا يوقعه المكلف ولا يخلقه فلا تتخلون ان تعلموا
 ذلك بضرورة عقولكم او بدليل عقلي او بدليل سمعي او بقياس من تلقاء انفسكم
 فان ادعيت معرفة ذلك من ضرورات العقول لم تنزكوا وهذه الدعوى با زاء
 مخالفتكم وقد طبقوا وجه الارض والضرورة لا تختلف فيها العقلاء ثم يلزمكم
 احدا من انما ان تسقط مكالمكم حتى لا تتخالهون بحرف واحد واما ان يقالوا
 بعكس قولكم مع دعوى الضرورة في ذلك وان ادعيت انكم تعلمون استحالة توجه
 التكليف على من لا يخلق ما يطلب منه بالادلة العقلية فما حذت الادلة العقلية
 مضبوطة معلومة ومألفا كلها الرجوع الى الضرورة العقلية في الصحة والفساد
 فاذا شهدنا الضرورة بصحة دليل كان محصلا للعلم لا محالة واذا شهدنا الضرورة
 بفساد الدليل كان شبهة غير مفيدة شيئا واذا لم تشهد الضرورة بصحة الدلالة
 ولا بفسادها كان وجودها كعدمها وبقيت الدلالة على اصل الجواز قبل ان يستدل
 بها فابعد واما تدعون انه دليلكم حتى تكلم عليه وهيهاة فلا يجدون اليه سبيلا
 وان ادعوا في ذلك دليلا سمعيا قلنا اذكره فان قالوا دليلنا قوله تعالى علموا
 وقوله جزا بما كنتم تعملون قلنا قد عارضناكم بايات اخر مثل قوله تعالى الله خالق
 كل شئ والله خالقكم وما تعملون وقد تقدم القول على ذلك فقد تعارضت الايات

وبقي الدليل العقلي لنا شاهدا على ما ذهبنا اليه من ان العبد لا يخلق بما ذكرنا
من الادلة العقلية وان قالوا انما علمنا ذلك من طريق القياس قلنا هذا باطل
على القطع اذ لا قياس في المععولات فان المقصود فيه ما يثبت الدليل العقلي
او تستهد له الضرورة ابتداء من غير نظر وسبر وتقسيم واذا كان كذلك فما قام
عليه الدليل اثباتا او نفيًا فهو كذلك وغيره لا يقاس عليه بل يكفي ايضاً بدليله
ان كان عليه دليل والا فلا يثبت لثبوت غيره وان قالوا قسناه على الكلام اللغو
فاشبهه فعلمنا بطلانه قلنا قد اوضحنا صحة ورود التكليف وان المطلوب اشارة
على السعادة او الشقاوة فتثبت الافادة مفهومة في ورود الخطاب وبالله
التوفيق واذا انسدت عليهم الطرق الموصلة الى معرفتهم بما ادعوا من ذلك تبين
كذبهم وعنادهم وهتهم ووضع الحق والله المستعان **قال رحمه الله**
وقد سلك بعض ائمتنا طريقا في الكسب يدرك هذه الشبهة على ما سنعتقد في
حقيقها الكسب فصلا وذلك انه قال القدرة تتضمن اثبات حال المقدور بها وتلك
الحال متعلق الطلب والخلق على اصول المعتزلة لا يتضمن اثبات ذات اذا الذات
عندهم ثابتة وجودا وعدمها على صفات انفسها وانما يتضمن الاختراع وجود الذات
وهو حال عند محققهم : هذا الذي ذكرناه سلك هذا المسلك هو القاضي ابو بكر
ابن الطيب رضي الله عنه قال ان القدرة الحادثة تتضمن اثبات حال المقدور
بها وتلك الحال متعلق الطلب وهذا الذي ذكره رحمه الله ان اراد به ان القدرة
الحادثة متعلق بالمقدور لكونه على حال وجنس ما شغل به القدرة الحادثة
دون غيره مما لا تعلق لها به فصحيح اذ قد بينا انه لا تعلق القدرة الحادثة بكل
جنس وانما تعلق باجناس وان اراد انها اذا تعلق بها انما تعلق بتلك الحال فما اطل
وليس تلك الحال متعلق الطلب فاننا قد ذكرنا ان معنى الطلب يعود الى نصب
العلامات والامارات على الخطوط من السعادة والشقاوة من غير مزيد وكذلك
قد بينا ان العبد كما لا يطلب منه ان يخلق فكذلك لا يطلب منه ان يتصرف بهذا
منتهى الكلام في دفع هذه الشبهة : شبهة اخرى لم **قال رحمه الله**
وهي انهم قالوا اذا حكمتم بان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فسيبيلها سبيل

العلم المتعلق بالمعلوم ويلزم من ذلك ومقتضاه تجوز تعلق القدرة بالحادث
 بالألوان والأجسام والطعوم وجميع الحوادث وبالقديم وبالصفات التي
 تتميز بها الأشياء وهذه المشبهة مردودة عليهم على الفور فانا قد بينا ان تعلق
 القدرة بالحادث بالمقدور ما هو مجرد جواز بل لكونه جنسا مخصوصا بصفة
 نفسه متميزا بها عن غيره ثم تشبيههم القدرة بالحادث بالعلم في الشمول لا
 اصل له واول ما يلزمهم في ذلك ان القدرة بالحادث بكل مقدور للقديم وتشبيه
 الافتداف بالافتداف اولى من تشبيه القدرة للعلم فان قالوا البارئ تعالى قادر
 من صفة نفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر من صفة نفسه بخلاف القادر
 بالقدرة فلا يصح التشبيه بينهما قلنا المقدور عندكم ما يقع بالقدرة وانما
 يقع بكون القادر قادرا ثم كونه تعالى قادرا غير معلل عندكم وكون العبد قادرا
 معلل عندكم والمقدور انما يقع بكون القادر قادرا سنا هدا او غاييا والغرض من
 ذلك ان العلم لم يقع متعلقة لانه لا تأثير له وانما علم تعلقه لكونه علما فلا يلزم من ذلك
 عموم تعلقه باليس بعلم لعدم تأثيره كيف وقد علم الخصم ان الادراك متعلق ولا يؤثر
 في متعلقه وكذلك الخبز والامر والنهي متعلقات متعلقة ولا يؤثر شيء من ذلك
 في متعلقه ولا يلزم من ذلك عموم متعلقة بجميع المتعلقات واذا تعلق علم بمعلوم
 واحد لم يؤثر فيه ومع عدم التأثير فيه لا يقع في التعلق حتى يتعداه الى غيره
 فوضح بذلك ان تشبيههم القدرة بالعلم لا اصل له ولا دليل عليه والتحكم في
 عند ذوي الحجاج العقلية ثم لنا ان نعكس عليهم هذه الطليقة في ان القدرة
 متعلقة بالحال وهي الوجود عندهم وهو لا يختلف لكونه حالا والاحوال لا تختلف
 لان الاختلاف يكون بالاحوال وقد ذكرنا الزامنا اياهم ذلك قبل هذا **قال**
رحمه الله شبهة اخرى لهم وذلك انهم قالوا العبد مثاب على فعله معاقب
 مملوم محمود وكل ذلك دال على ان فعله واقع منه اذ لا يحسن توبخه والتثنا
 عليه بما لا يقع منه كالوانه واجسامه وهذا قد بينا فسادا وذكرنا ان البارئ
 تعالى لو خلق خلقه ثم عذبهم بأسرهم او نعيمهم بأسرهم او عذب بعضا ونعم بعضا
 لكان ذلك جائزا غير ممنوع فلا يوجب الفهم والمدح والعقاب والتواب فعل المكلف

عندنا ولكن الله يعذب من يشاء ويرحم من يشاء ولا معنى للألحباب في بيان ذلك
فقد سبق من القول عليه ما فيه مفتح وإذا كان معنى التكليف نصب الأفعال
اعلاما وإيات فلا يكون العقاب مرتبا على أن العبد خلق بل هي مدلول الأفعال
أذهي أمارات عليه وكذلك الثواب والذم والمدح فاندفعت شبههم **فصل**
قال رحمه الله فإن قيل أغايبكم على المذهب رد أو قبول إذا كان مقعولا
وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبا غير معقول فإن القدرة إذا لم تؤثر في
مقدورها ولم تقع المقدور بها فلا معنى لتعلق القدرة بالحادثه بمقدورها: وقد
ذهب بعض أصحابنا إلى أن القدرة بالحادثه مؤثره في اثبات حال للمقدور
يتميز بها المكتسب عن الضروري وهذا ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الطيب
الباقلاني رحمه الله ورام بذلك الرد على الجبرية في استبعادهم قدرة لا تأثير
لها فقال إذا فرضنا حركتين إلى جهة واحدة وأحدهما تعلق بها القدرة والباية
تعلق بها عجز فالكسبية تخالف الضرورية بحال ثبت لها من تعلق القدرة بها
وبقيت الحركة الضرورية على ما كانت عليه لولم يتعلق بها العجز وهذا تنبيه
لمذهبه في ذلك بمذهب المعتزلة حيث قالوا لو كان الحركة ثابتة متصفة بصفات
انفسها فاذا تعلق بها القدرة أثبت لها تعلقها حالها هو الوجود غير أن المعتزلي
افصح بالحال التي هي اثر القدرة عنده والقاضي إمامهم ولم يفصح بالحال التي ادعا
انها تثبت من اثر القدرة وفي الذي ذهب إليه خروج عن مذهب أهل الحق في أنه لا
مقدور إلا والله قادر عليه ولا تأثير لسوى قدرته سبحانه وهذه الحال المدعاة
لا تخلو أما أن تؤثر فيها القدرة بالحادثه دون القديمة أو تؤثر فيها القديمة والحادثه
معاً وكيف ما قدرت هذه المسئلة لقي فيها الحال فإن القدرة بالحادثه لو أثرت
في شيء لكان العبد قادرا على ما لم يقدر الله عليه ولم تثبت تفرد البارئ تعالى
بخلق الاختراع وإن قدرنا تعلق القدرة القديمة والحادثه على حكم التأثير
في هذه الحال لزم من ذلك مقدور بين قادرين وهو على حكم التأثير مستحيل فإن
القدرة الواحدة بغنى عن الثانية ويصح بها إيجاد المقدور ولا يبقى تأثير للثانية
فيه ويلزم من تأثير القدرة في حال المقدور أن تثبت حاله تثبت تابعة للنفس

والحال لا بد وان يكون تابعة نفسا على حكم الوجود لها وبها يقع التمييز بينها
وبين غيرها من الموجودات ثم احوال الحركة مضبوطة بمصوره فمنها كونها
حادثه ومقتضاه الى فاعل وجائزة وعرضه مشروطة بالمحل ومخصصة بجهة
من صفة نفسها وتستحيل عليها الاتصاف بالمعاني وتستحيل عليها البقاء
فيما لیت شعري ما الحال التي تؤثر فيها القدرة الكادته من هذه الاحوال
وكالها الوازم لها من ذواتها ولا يجوز ثبوتها من غير واحدة من هذه الصفات
وادعاء حاله بجهولة غير معينة جيد عن طريق السداد ونظري الى دواعي الفاعل
في اصول الاعتقاد حتى يتصور لاحد الناس ان يدعي احوال الزائدة على ما علم
بالضرورة او بالدليل واول ما يلزم القاضي رحمه الله في هذه المسئلة ان يستقيم
عن طريق العلم بنبوت هذه الحال التي ادعى انها بقية اثر للقدرة الكادته فان
زعم ان ذلك مما شهد به الضرورة كان باطلا من وجهين احدهما ان الضرورة
اذا شهدت بمعلوم فلا بد من ان يكون متعينا معلوما بالضرورة والوجه الاخر
تساوي العقلاء في الضرورة من غير تفاوت نفع في ذلك بين الموصوفين بالعقل
وذلك مما يعلم على القطع من غير ريب في حكم الضرورة وتسمية العقلاء فيها
فلو علم عاقل ثبوت حال زائدة على الاحوال التي يجب ثبوتها للانفس لعلمها كل
عاقل لتساوي العقلاء في حكم الضرورة بل يعلم على القطع تماثل الحركتين
من غير ريب في ذلك اذا استويا في صفات النفس ولو تشاكها في تماثل الحركتين
الى جهة واحدة لا خيل العلم تماثل كل متلين فلا وجه الا القطع بان القدرة
الكادته لا تؤثر في مقدورها اصلا اذ لا يشترط التأثير في كل متعلق متعلق به
متعلق فان العلم والادراك والافعال والارادة واضداد العلم كالجمل والشك
والظن والغفلة والسهو والنسيان لا ياتر جميع ذلك في متعلقة ولا ياتر عيا
الحقيقة الا بالقدرة القديمة خاصة فاعلموا ذلك

فصل في المدي والضلال والختم والطبع قال
رحمه الله اعلم وفقد الله لمضاته ان كمال الله الغرير اشتمل على
اي دالة على تفرد الباري تعالى بهداية المخلق واصلا لم والطبع على قلوب

الكفرة منهم وهي نصوص في ابطال مذاهب مخالفي اهل الحق ونحن نذكر عرضا
من ايات المدي والضلالة تتبعها بالاي المحتوية على ذكر الحكم والطبع
ذهب اهل الحق فاطه الى ان البارئ تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء واما
اوائل المغتولة فانهم صاروا الى ان الله تعالى يهدي ولا يضل ثم صار متأخروهم
الى انه لا يهدي ولا يضل بل العبد يضل نفسه ويهدي نفسه كما قال اولم يات به
تخلق الخبيث ولا يفعل الشر ثم ذهب متأخروهم الى انه لا يخلق الخبيث ولا يخلق الشر بل
العبد يخلق الخبيث والشر وقد حارت المغتولة في اي من كتاب الله تعالى مثل قوله
فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فقالت طائفة معناه يخلق القدرة على
المدي لمن علم منه انه اذا كلفه اهتدى ويخلق القدرة لمن علم منه انه اذا اقره
ضل وقالت فرقة منهم معني يضل الله من يشاء اي يرسل الرسل ويكلف من علم انه
يهتدى ومن علم انه يضل كل ذلك فوارا منهم من ان يقولوا ان الله يخلق المدي والضل
فان خاصنا هم بالعقل والالفة على ان العبد لا يخلق شيئا من الحوادث ويندرج
تحت ذلك ما هو هدى وضلالة وذلك ثابت بالطرق المتقدمة وفيه غنية عن
الاستدلال بالسمع ولكن يعتضد العقل بالسمع وذلك ان المدي يرد بمعنى
الدعوة قال تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم معناه وانك لتدعو او قال تعالى
واما تود فهديناهم معناه فدعوناهم وترد المداية ومعناه الارشاد ومنه قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه ارشدنا وترد المداية والمراد بها السلوك
ومنه قوله تعالى فاهدوهم معناه اسلكوا بهم وترد المداية ومعناه العلم ومنه
قوله تعالى ولو شئنا لا بينا كل نفس هداها اي خلقنا لما العلم ويرد المدي
ومعناه الميل ومنه سميت المداية هداية لانها تميل وكذلك المدي يميل به الى
موضع مخصوص ويرد المادي ومعناه المتقدم ومنه يقال المعنى المادي اي
متقدم على سائر اعضا البدن وتقال لكل مقدم هادي قال الشاعر
فالحقنا بالماديات اي بالمقدمات من بقرة الوحش وقد قال تعالى ذكره
والله يدعوا الى دار السلم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فهم الدعوة
وتخصص المداية ولا يمكن حمل هذه الاية الا على خلق الايمان دون هذه الجملة
مل

التي ذكرناها اما الدعوة فلا سبيل الى حمل الاية عليها فانه تعالى عم الدعوة
 وخصص المداية والعموم والخصوص متناقضان وكذلك علق المداية بالمشيئة
 فعال يهدي من يشاء فلو حملت المداية في هذه الاية على الدعوة لم يصح على مذهب
 المخالفين فان الدعوة عندهم تجب على الله سبحانه وتعالى عن قولهم ولا معنى
 لتعليق الواجب بالمشيئة وليس بعد هذا وجه من وجوه الاحتمالات بل يتقوى معنى
 هذه الاية سوى خلق العلم والايمان ومن ذلك قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
 يشرح صدره للاسلام فكيف يسوغ حمل الهدى في هذه الاية على الدعوة
 حتى يكون المعنى بها فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره وكم من علوم يشرح
 الله له صدره ولا يستمره امرا ولا يستقيم حمل الاية على السلوك الى الجنة فان
 ذلك مختص بالآخرة دون الدنيا قال الله تعالى في صحابة رسوله عليه السلام والذين
 قالوا في سبيل الله فلن يضل انما هم سيهديم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة
 عرفها لهم فقوله سيهديم معناه الى طريق الجنة بعد جواز الصراط وقوله عرفها
 لهم اي وجدهم عرفها وهو طيب روايها على مسيرة خمس سنه فيستدلون
 على الجنة بروايها الطيبة فهذا نص فكذلك قوله فمن يرد الله ان يهديه نص
 على ايام الدنيا فان شرح الصدر لا يكون الا سببا لحصول الهدى وذلك لا محالة
 من احكام الدنيا واما الامالة والسفومة فلا مدخل لهما في باويل الاية وكذلك
 قوله تعالى فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه لا معنى له الا
 انه تعالى خلق لم العلم والايمان والتوفيق لفهم ما اختلف فيه اهل الكتابين
 قولهم ولذلك عقب الاية بقوله تعالى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اي
 يخلق له الايمان والعلم اليقين وقال تعالى انك لا تهدي من اجبت وكن الله يهدي
 من يشاء وهو اعلم بالمهتدين ومعنى الاية انك لا تخلق الهدى ولكن الله خلقه
 لمن يشاء وهو اعلم في ازالة من يهدي وقوله فلن يهتدوا اذا ابدى لا يكون معناه
 فلن يدهم فانه تعالى قال وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدى فبين
 بذلك كله ان الله قادر على هداية من يشاء واصله ويكون ذلك بمعنى خلق
 الايمان مما جازت رسل الله سبحانه به وقد قال تعالى من هد الله فهو المهتدي ومن

يضلوا فاولئك هم الخاسرون ولا تخمل هذه الآية الا ان يكون معناها من خلق الله
له الهدى فهو المهدى ومن خلق له الضلالة فاولئك هم الخاسرون . فاما قول
من قال منهم ان معنى هذه الايات انه مخلوق القدرة على الايمان ان علم انه يومئذ مخلوق
القدرة على الكفر لمن علم انه يكفر اذ اكلغه فلا معنى له عندهم بان القدرة على الايمان
هي القدرة على الكفر على اصولهم . وكذلك من قال منهم معناه يرسل الرسل فيهم تدي
قوم ويضل قوم فكذلك فان الله قد علم ان ازاله انه اذا ارسل الرسل تكفر طائفة
وتؤمن طائفة . فكفرهم وايمانهم انما يكون بعد ثبوت الارسال فلا يكون الهدى والضل
عمن الارسال فان ارسال الله تعالى رسوله رحمة منه وفضلا ولا يقال تفصل بالضل
على من اضله ويجب عليه عند المعتزلة ارسال الرسل ويستحيل عليه اضلال
الخلق عندهم . وتحقيق الباب ان الهدى هو العلم والايمان واسباب ذلك وهو
نصبه سبحانه الادلة العقلية والظاهرة اياته في ارضه وسماواته ثم بعد ذلك يريد
الله سبحانه بالتوفيق من تشاء من خلقه فيهم تدي بهدى الله ويضل من يشاء
فيجهل اياته الله ويكفر بها . ولذلك قال القاضي رحمه الله البيان الدليل والدليل
يسمى هدى قال تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ومعناه بالايات
وهو المعجزات الواردة في كتاب الله سبحانه ودين الحق احكام الله الثابتة في
القرآن والمحدث فيمخل قوله تعالى واما تمود فمنهم يباهم اي دعواهم بالهدى
وهي المعجزة الى الهدى وهو العلم والايمان ولذلك قالوا انك لتهدى معناه
تدعوا فسمى الدعوة هدى وقالوا ان تدعهم الى الهدى ومعناه الى الايمان
والعلم فلن يهتدوا ويكون معنى ذلك فلن يؤمنوا ومنه قوله تعالى لا يؤمنوا
ولو جاتهم كل آية فتنا في الادلة الواضحة التي هي هدى اي تبلغ الى الهدى الذي
هو معرفة الحق والايمان به والشئ سمي باسم ما يبلغ اليه **قال رحمه**
الله فاما ايات الطبع والحنن فمنها قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ومنها
قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم ومنها قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان
يفقهوه ومنها قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية فاما قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم ومعناه غطا على قلوبهم والعرب يقولون ختمت الاناء اذا غطيته وختمت

الكتاب اذا جعلت عليه طابعا من الخاتم والخاتم ايضا آخر الشيء وقد جاء في
 قوله تعالى من رحيق مختوم انه مغطاء مختامه وهو طابعا بعد ختمه مسك وختم
 الوجهين اما ان يراد به ما يغطي به انه مسك او يكون معناه اخره مسك ويكون
 معنى الآية ان الله تعالى حال بين قلوبهم وبين الفهم لمعاني ما يلقي اليهم من كلام
 الله وخطاب رسوله عليه السلام ولما كان غطاء الشيء ما نعاله من الوصول
 اليه فكذلك الصفات التي تضاد العلم اذا حلت في القلب منعت العلم والفهم
 ان يجلا بالقلب وهذا معنى الاكنة اذا الكن هو البيت الذي يكن من الحروا لقر
 وبلوغ الاشياء الى ساكنة فكذلك اذا خلق الباري تعالى من الصفات الذميمة في القلب
 ما يمنع الوصول اليه من كرام الصفات كالعلم والايمان كان كثرة المعنى الذي
 اتخذت الاكنان له فهذا معنى الختم واما قوله بل طبع الله عليها بكفره في قلوب
 من معنى الختم وذهب بعض المشايخ الى ان الختم والطبع تغليظة بمعنى واحد
 غير ان الطبع عند العرب يكون علامة الملك على رسالته وقالوا ان هذه
 العلامة يحتمل ان تكون للملايكة حتى يعلموا بسببها ان القلب الذي طبع الله
 عليه لا يمتدى صاحبه ابداء الله اعلم بذلك واما الختم فكاناية عن حجاب
 القلب وقديزول ذلك بصدده اذا مشا الله سبحانه وتعالى وكذلك في قوله تعالى
 بل طبع الله عليها بكفرهم فيكون معناه ان الكفار لما كذبوا بالسنتهم ابتداء
 قبل النظر فيما اتى به الرسول عليه السلام منهم الله تعالى فهم ما اتى به الا جمل
 تكذيبهم ولذلك قال اهل الحكمة من نهيا للرد على القائلين قبل ان يسمع ما
 يقول فانه يمنع فهم كلامه ومعناه ولا يستطيع ان يفهم ما يقول ولذلك قال
 تعالى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم
 ما اذا قال لنا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وابتغوا هواءهم فاحضرائهم
 يستمعون كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلامه بصريح العربية وهم عرب
 فلا تخفى عليهم من الفاظه شي لانه يكلمهم بلسانهم ولكنهم لا يعلمون مقصوده
 وما الذي يروم بيانه لهم لعلمهم بفقهون معنى ما اراده بكلامه ولذلك قيل منازل
 الفهم ثلاث فهم الحروف ثم فهم ما وضعت له من غير ريب في احتمال اشتراك في اللفظ

ثم فهم مقصود اللفظ به من تاليف الحروف وسياقها وهذا الاخير هو العلم
الذي اشار اليه في قوله قالوا للذين اوتوا العلم اي الذين فهموا مقصوده من
قوله وتبين لهم انه الحق وهي مرتبة اليقين ثم عبر عنهم بانه طبع على قلوبهم
وانتبعوا هواهم فمن غلب عليه التقليد او الحسد والغل او توهم في نفسه
انه اكبر قدرا ممن بلغ اليه معاني الكلام يجب بذلك الاحالة واليه الاشارة
بقوله عليه السلام لا يتعلم العلم منكبر وهو المعنى بقوله عليه السلام لا يدخل
الجنة من في قلبه مثقال حبة خرد من كبر وهذا الكبر هو الانفة من قبول
الحق لاستقصاء رايه عنده وانه اكبر قدرا منه ولذلك قيل الكبر جهل محض
دواء العلم المحض وهذه المحن والافات هي الافة التي جعلها الله على قلوب
الكافرين فلا يستطيعون تلفظ علم من دعاهم الى الحق ودان به اولئك كالانعام
بل هم اضل اولى بهم الغافلون واما قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يكون
معناه ان قلوبهم اغشى ولا تبين عند الوعظ والتذكير مع معرفتهم بالحق
فمنع الله قلوبهم الرهبة والخشية التي هي مقدمة التوبة والانابة فماتوا واولا
انابوا وهؤلاء هم اهل الكتاب ولخوانهم من اهل الزيغ والنفاق تعود بالله من
الشفقة والحرمان والضلالة فاذ اسمعوا من رسول الله ما يصدق
ما في كتبهم بدلوا وخرقوا ما في التوراة والكتب المنزلة وخرقوا الكلم عن مواضعه
ومنع الله قلوبهم الخوف على انفسهم بتدليل كلام الله سبحانه وتعالى على الكذب
على الله تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله
الكذب وهم يعلمون فخرج من هذه الايات ان الضلالة تنحصر في الجهل والشك
والظن وهذه اصول الضلالات واسماؤها الحسد والكبر وثمراتها امتناع العلم
بعد العلم وقساوة القلب بعد خشوعه فمن كذب بلسانه على علم من قلبه منع
العلم بعد ذلك بل طبع الله عليها بكفرهم بل لعنهم الله بكفرهم ولعن من الله
تعالى اللعن عن رحمة فالطبع هاهنا واللعن معني واحد في ثمرتها وان افرقا
في اللفظ فانه مرة قال بل طبع الله عليها بكفرهم ومرة قال لعنهم الله بكفرهم
وقد حارث المعتزلة واضطربت اراؤهم في تفسير معاني هذه الايات منهم

من ذهب الى ان معناه انه من كفوسماه الله كافرا واحبوا انه لا يوم من ابد
 كما علم منه من غير ان يخلق له جيلا او شيئا او ظنا وهذه مخالفة لنص القرآن
 القرآن العزيز وتخصر على القرآن وابطال لما فهم من التمدح باقتدار الله
 تعالى على القلوب كما انبأ عنه في قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم كل يوم
 منوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون فاخبر سبحانه وتعالى ان من
 كذب ابتداء على علم منه بالحق وخجل له باللسان قلب الله عليه من العلم الى الجهد
 وبصره من رؤية الحق الى العما عن الحق والتسمية لا يعجز عنها احد من المخلوقين
 وكيف يستقيم لهم هذا القائل مع قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكفة ان يفقهوا
 فاخبر ان الاكفة التي جعلها سبحانه هي التي منعتهم من الفقه لما اتى به عليه
 السلام من الحق باذن ربه والتسمية التي اخذوا اليها لا تكون الا بعد ثبوت الكفر
 والضلال والاكفة قبلهما وما نفع من العلم والفقه المضادين للكفر والضلال
 ومن يضل الله فما له من هاد وقد ذهب الجبائي وابنه الى ان معنى هذه الايات
 ان الله وسم قلوب الكافرين بسمة يعلمها الملائكة فاذا اقتضوا ارواح الخلق تميزت
 لهم افئدة الفجار من افئدة الابرار وهذا مما اوردوه وهم لا يعقدونه لان من
 مذهبهما انكار الملائكة والجن لاصل فاسد لهم في باد الادراكات وانما اشعة
 تنبعث من العين فكل ما لاقتها ادركه الراي قالوا فلو كان في الوجود ملك او شيطان
 لا ادرك اذ بينية العين سليمة واشتعتها منبعثه فلذلك انكروا الملائكة والشياطين
 وانكروا ان يروى رب العالمين ثم بعد هذه الجملات ففسروا هذه الايات بما تعتقدون
 فساده بان قالوا تعلم الملائكة وتميز قلوب الفجار من قلوب الابرار ويوم القيامة
 ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم مثوى للمتكبرين فقد
 تكبروا المعتزلي عن ان يقول الخطاة ونجرت على الله بان يكذب عليه بان يقول اراد
 بقوله طبع وسم بسمة تعلمها الملائكة وليس في اعماقها ملايكة موجودون
 والعياذ بالله من انواع الضلالات وغلبات الهوى ثم السمة التي اشاروا اليها ما
 هي اهي ان يكون اورا حجة او طعم او جنس معد لقلوبهم تنفع به العلامة على
 السعادة او الشقاوة اعلاما للملائكة بذلك وكل صفة يشيرون اليها بقدر

انها وضعت سمة وعلم للملايكة فانها موجودة في كل جوهر اذ قد تبين ان
 الجواهر لا تخلو من كل جنس من الاعراض وان زعموا انها صفة من جنس لا
 يخلق منه شي لسائر الجواهر كان باطلا مودنا بعوار الجواهر عن بعض الاجناس
 وقد تبين من الدليل القاطع استحالة عوار الجواهر عن بعض الاعراض وان
 القول بصفة نفس الجواهر فتيقن افتراء وهم من كل وجه وهو تعالى قد قال
 وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والسمة التي اختزعوا القول بها لا يكون
 لو صحت الا بعد حصول الكفر فكيف يفسر ما يمنع الفقه بما لا يكون الا بعد
 حصول الكفر والاكنة مانعة من حصول العلم والايمان وهذه السمة لا يكون
 مانعة من حصول العلم والايمان فهذا نهاية القول في الهدى والضلال والكم
باب القول في الاستنطاع وحكمها : فصل
رحمة الله العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه وذمته الجبرية
 الى نفى القدرة وزعموا ان ما يسمى كسبا للعبد او فعلا له فهو على سبيل المجاز
 والتوسع في الاطلاق والحركات الارادية بمثابة الرحمة والرحمة وقد تقدم
 لنا القول على ثبوت الاعراض في صدر هذا المجموع فليست تعملها هنا في القدرة
 خاصة فنقول عبد العبد من نفسه تمكنا وفهراية اوقات مختلفة فالزمان
 الذي يحس فيه التمسك من حركاته يجوز ان يكون فيه مقهورا بدلا من متمكن والزمان
 الذي يكون فيه مقهورا مضطرا يجوز ان يكون متمكنا فاستفصينا الجواز في
 الحالتين من غير ايجاب في احدهما ثم لم يكن جازيا من اول من جازيا اخر فلم تتعين
 للثبوت احدهما دون الاخر الا من تخصص بوجه احدهما على الاخر ثم بحثنا على المرح
 فلم يجز اما ان يكون ذات المحل او زائدا عليه وباطل ان يكون المرح نفس المحل اذ
 يلزم من ذلك الثبوت على الحال الواحدة وذلك يبطل الجواز وقد ثبت بالضرورة
 فوجب ان يكون المرح زائدا على الجوهر الذي هو المتمكن تارة ومضطرا اخرى
 واذا كان كذلك لم يجز المقضي الذي ترجح به احد الامر على الاخر اما ان يكون
 عدما واما ان يكون وجودا او يمتنع ان يكون عدما فان العدم لا يقع به ترجيح لشي
 على شي ويبطل بذلك قولنا الجازية في ثبوت بدلا من جازية فنقتل الى تخصص لان العلم

لا شيء فلا يختص على تقديره معدوما فوجب وجود المخصص وإذا ثبت ذلك
 فلا يخلو المقضي الذي يقتضي أحدهما بدلا من الآخر من أن يكون مثلا الجوهر
 المتمكن مرة والمضطر أخرى أو يكون خلافا له وباطلا أن يكون مثلا الجوهر فانه
 لو كان جوهر القام هو مقامه ولا يستغني بنفسه عنه لأنه ما صح من المثل صح من
 مثله فوجب أن تكون المقضي خلافا للمحلول إذا كان كذلك فاما أن يكون فاعلا
 يقتضي له التمكن والاضطرار أو علة توجبها له فإن كان فاعلا فما الفعل الذي
 صدر عنه فإن قيل لم يصدر عنه شيء قيل فاما معنى فاعلا لأن الأمر إذا عجز إلى
 فاعلا فلا بد من فعل لأجله يقال فيه فاعلا فلا بد من أن يكون فعل شيئا يمكن به
 من حركته وسكاته أخرى وذلك الفعل لا يتصور أن يكون إلا القدرة والعجز
 لأن التمكن لا يكون إلا بالافتقار ولا يكون من العجز إلا بالاضطرار فهذه طريقة
 كافية في إثبات القدرة والعجز وهما نوعان تحت جنس يتضادان على المحل
 الواحد عند تقدير تعلقهما بكون واحد أما حركة أو سكون **وقال رحمه الله**
والدليل على إثبات القدرة أن العبد إذا ارتعد يده ثم أنه حركها قصدا فانه
يفرق بين حالتيه في الحركة الاختيارية التي اختارها واكتسبها وقدمت
عوايد أهل الأصول من أصحابنا على وضع هذه المسئلة بين حركة اختيارية
وضرورية حتى يتوهم السامع أن معنى الحركة المكتسبة المرادة والضرورية معناه
المكروهة وليس الأمر كذلك وإنما معنى الحركة المكتسبة إلا المقدوره سواء غلب
بها الإرادة أو الكراهية أو لم تتعلق بها إرادة ولا كراهية في حال النوم والغفلة
وقد تنصور أن تتعلق الإرادة بالحركة الضرورية ولا يلحق في شيء من ذلك محال
وقد ضرب بعض الأصحاب في ذلك مثلا فقال لو قدرنا شخصا مسترجيا للحدوحي
ترعده فقلنا إذا هددت حماءه فأجلده لتصور منه أن يريد دوا م رعدته وتو إلى
رغمشته ولكن الأمر آير على أن العاقل يجد تمكنا من حركته قاره واضطارا إليها
أخرى ويفرق بين الحركة التي هو متمكن منها وبين حركة التي هو مضطو إليها
والمجد ذلك عاقل ثم يقع البحث عن الفرق المعلوم على القطع لما يرجع فإن قيل
هذا الفرق المعلوم على الضرورة يرجع إلى الحركتين كان ذلك باطلا فانا نفرض إلا
من

في حركتين متماثلتين الى جهة واحدة مقطعة احدى الحركتين من الاحياز ما قطعت
الثانية فيعلم تماثل الحركتين على القطع اذ لم يتبق للحركة الواحدة صفة نفسية
الا وقد انتصفت بها الثانية واذا تعلق القدرة بالحركة الواحدة وتعلق العجز
بالحركة الثانية لم يتغير حكم الحركتين لتعلق القدرة باحدهما والعجز بالثانية
اذ لا تتبدل صفات نفس الموجود لاجل ما تعلق به فان الشيء الواحد قد يكون
معلوما لزيد مجهولا لعمرو وهو على حاله لم يتبدل عما كان عليه ولم يؤثر فيه تعلق
جمله وعلم فاذا تبين تماثل الحركتين قطعنا بان الفرق المعلوم على القطع لم يرجع
الى الحركتين ولا هو راجع الى ذات المتحرك فلم يبق الا ان الفرق راجع الى صفتين
للجمل على القطع واذا وجه ذلك فلا بد للصفتين اللتين يرجع الفرق المعلوم اليهما
ان يكون لهما بالحركتين تعلق وارتباط لانه انما يجد العاقل تمكنا من حركة او اضطرابا
اليها واذا تبين تعلق الصفتين بالحركتين سلكنا سبيل السبر وقلنا لا تخلو تلك
الصفقتان من ان تكونا من صفات الجهاد التي لا يشترط في ثبوتها الحياة او تكونا
مشتركتين بالحياة وباطل ان تكون من صفات الجهاد فان صفات الجهاد مضبوطة
في الكون واللوان ورواح وطعوم وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخفة وثقل
وصوت وموت فكل صفة من هذه يتصور الاتصاف بهما مع الحركة الكسبية ويتصور
ثبوتها ايضا مع الحركة الضرورية فيبطل ان يرجع الفرق الى ما تستوي فيه الحالان
اعني حالة الاضطراب وحالة التمكن والكسب فوجب ان تكون الحركتان من صفات
الحكي اليه لا يجوز ان يتصف بهما من ليس بحكي واذا كان كذلك سلكنا سبيل السبر عن
صفات الحكي وقلنا من صفات الحكي ما لا يصح الامع العقل ومنها ما لا يصح مع العقل ومنها
ما يصح ثبوته مع العقل ويصح ثبوتها ايضا دونها فاما ما لا يصح ثبوتها الامع العقل
فكالارادة وكلام النفس عن الغايات غير المحسوسات التي ليست من قبيل ما جرت
العادة بادراكها ومن هذا القليل الجمل والشك والظن والاعتقاد والفكر اما
ما لا يكون مع العقل فالنوم والغشية والسكر والجبن والاضغاث واما ما يكون مع
العقل ويكون ايضا دونه فالقدرة والعجز والام واللذة ومن هذا القليل العقل
عن شيء معين والنسيان والسهو والادراكات فان قدرته هاتان الصفقتان اللتان

رجع الفرق اليهما من الصفات التي لا تصح الا بوجود العقل كان باطلا لان
 العاقل يقطع بالفرق الذي يجده يعلم انه زائد على العلم بهما والخبر عنهما
 لان العلم اذا تعلق بهما مجدا للعاقل مع العلم بهما فربما هما مع الخبر عنهما
 مجدا فربما بينهما وان قدرت هاتان الصفاتان التي تضاد العقل ولا توجد معه
 كالغشية والنوم والاعما والكبحون والسكر كان محالافان وجدان الفرق لا
 يصح الامن عاقل ولا يفرض الامع العقل ولو كان الفرق راجعا الى صفتين
 مصادتين للعقل لم يعلم الانسان بشئ من ذلك فلم يبق الا ان الفرق المعلوم
 على القطع راجع الى صفتين يشتان مع العقل وشتان ايضا دونه وهذه
 هي الام والذات والقدرة والعجز والادراكات وباطل ان يرجع الفرق الذي
 يقطع العاقل به الى اولفة اذ قد يجد العاقل الفرق المذكور من غير ان يحس
 بالما او النداء وان قدر الفرق راجعا الى ادراكين كان ذلك باطلا فان الادراكين
 ادرك بهما الفرق فما الفرق المدرك والى من يرجع فثبتنا من السبب والقسيم
 على صحة المحصر من هذه الصفات الا القدرة والعجز وهما متعلقان بالحركتين
 فالتمكين يكون من تعلق العجز والفرق المعلوم على الضرورة يكون ايجاب القدرة
 كون المحل قادرا على الحركة وايجاب العجز كون المحل عاجزا مضطرا وكون الحركة
 الولادة مقدورة والثانية مكشبة فهذا قاطع في الرد على الجبوري في اذكارهم
 جنس القدرة **قال رحمه الله** فان قيل هم تنكرون على من يصرّف التفرقة الى
 ثبوت الارادة والكراهية قلنا العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده يده
 وان لم يكن له ارادة في حال عقلته وذهوله **فان قيل** هم يتردون على من يزعم ان
 التفرقة ترجع الى صحة في الجارية وبنية والى انقائها **قلنا** هذا باطل من
 الوجه اقربها الى عرضنا ان الابد الصحيح البنية يفرق بين ان يحرك يده نفسه
 قصدا وبين ان يحرك الغير يده وان كانت بنية يده في الحاليتين على صفة واحدة
 واذا بطلت هذه الاقسام تغير التنصيص على القدرة وهذا سبيلنا في اثبات
 كل عرض يتنازع فيه **فصل قال رحمه الله** القدرة المحاذية عرض
 من الاعراض وهي غير باقية عندنا وهذا كل جميع الاعراض عندنا قد تقدم

القول منا في استحالة بقاء الاعراض في باب حدوث العالم ما فيه مقنع للمتاامل ولما
ذهبنا المفترزة الى ان العبد مخلوق ويختص افعال نفسه لزمهم على سياق ذلك
القول ببقاء القدرة الحادثة لتمكن العبد بها من الاختراع فان اصلهم ان العبد
يجوز ان يكلف الا بما يخلق ولا يكلف به الا وهو قادر عليه ولا يرد المكلف
بالشي الا في زمان يصح ان يقصد فيه وتعلق به الارادة ومن صفة الارادة
انها لا تتعلق الا بالمعدوم فلا بد ان يصادفها المكلف وقد رتبته ثابتة على ما
كلف به ولا بد من بقاءها حتى تتعلق القدرة بالمقدور قبل حدوثه بزمان واحد
ثم يجب عند وقوع المقدور بها في الزمان الثاني من تتعلق القدرة وسببين
ذلك في موضعه ان نشأ الله تعالى فاحلهم على القول ببقاء القدرة الحادثة الا
ما ذكرناه مما يذهبهم في ان العبد مخلوق وكذلك قالوا ببقاء الالوان والروائح
والطعوم والحرارة والبرودة والهوية واليبوسة والخفة والثقل والحياة
والموت والالام واللذات والعلوم والادراكات عند ثبوتها منهم وانفقوا على
ان الاصوات والارادات يستحيل بقاؤها واختلغوا في بقاء الاكوان فذهب بعضهم
الى انها باقية وذهب بعضهم الى انها غير باقية وذهب الاكثر من منهم الى ان
السكيات باقية والحركات غير باقية ثم انفقوا على ان ما بقي من الاعراض فلا
يزول عن محله ونعدم الا بطريان ضد في محله ينبغي وقد سبق الرد عليهم في
ذلك بما فيه مقنع في الاصل الرابع من حدوث العالم وبيان ان الجواهر لا تغري عن
الاعراض والدليل على ان القدرة لا تبقى هو ان بقاها ليس بعرض قائم بها
ولا صفة نفسية لها اذ لو بقيت بقاء هو عرض قائم بها لادى ذلك الى قيام الاعراض
بالاعراض وذلك يفضي الى وجوب التسلسل اذ يلزم من بقاء القدرة بقاء بقاها
ويكون بقاؤها باقيا بقاء يلزم بقاؤه وذلك يفضي الى وجود ما لا نهاية له وذلك
مستحيل وما ادى تقديره الى المستحيل كان في نفسه مستحيلا ولو قدرنا كونها
باقية صفة نفس لها لم يتصور على ذلك عدمها اصلا لا بضبطا على محله
ولا بغيره لان صفة النفس لا تبدل لها ما ثبتت النفس التي يكون الصفة النفسية
تابع لها ولا تتصور بقاؤها بتوالي اعراض عليها كما تنوالت على الجواهر لانه يورث

القدرة
بما
يخلق
ولا
يكلف
به
الا
هو
قادر
عليه
ولا
يرد
المكلف
بالشي
الا
في
زمان
يصح
ان
يقصد
فيه
وتعلق
به
الارادة
ومن
صفة
الارادة
انها
لا
تتعلق
الا
بالمعدوم
فلا
بد
ان
يصادفها
المكلف
وقد
رتبته
ثابتة
على
ما
كلف
به
ولا
بد
من
بقاءها
حتى
تتعلق
القدرة
بالمقدور
قبل
حدوثه
بزمان
واحد
ثم
يجب
عند
وقوع
المقدور
بها
في
الزمان
الثاني
من
تتعلق
القدرة
وسببين
ذلك
في
موضعه
ان
نشأ
الله
تعالى
فاحلهم
على
القول
ببقاء
القدرة
الحادثة
الا
ما
ذكرناه
فذهبهم
في
ان
العبد
مخلوق
وكذلك
قالوا
ببقاء
الالوان
والروائح
والطعوم
والحرارة
والبرودة
والهوية
واليبوسة
والخفة
والثقيل
والحياة
والموت
والالام
واللذات
والعلوم
والادراكات
عند
ثبوتها
منهم
وانفقوا
على
ان
الاصوات
والارادات
يستحيل
بقاؤها
واختلغوا
في
بقاء
الاكوان
فذهب
بعضهم
الى
انها
باقية
وذهب
بعضهم
الى
انها
غير
باقية
وذهب
الاكثر
من
منهم
الى
ان
السكيات
باقية
والحركات
غير
باقية
ثم
انفقوا
على
ان
ما
بقي
من
الاعراض
فلا
يزول
عن
محله
ونعدم
الا
بطريان
ضد
في
محله
ينبغي
وقد
سبق
الرد
عليهم
في
ذلك
بما
فيه
مقنع
في
الاصول
الرابع
من
حدوث
العالم
وبيان
ان
الجواهر
لا
تغري
عن
الاعراض
والدليل
على
ان
القدرة
لا
تبقى
هو
ان
بقاها
ليس
بعرض
قائم
بها
ولا
صفة
نفسية
لها
اذ
لو
بقيت
بقاها
هو
عرض
قائم
بها
لادى
ذلك
الى
قيام
الاعراض
بالاعراض
وذلك
يفضي
الى
وجوب
التسلسل
اذ
يلزم
من
بقاء
القدرة
بقاء
بقاها
ويكون
بقاؤها
باقيا
بقاء
يلزم
بقاؤه
وذلك
يفضي
الى
وجود
ما
لا
نهاية
له
وذلك
مستحيل
وما
ادى
تقديره
الى
المستحيل
كان
في
نفسه
مستحيلا
ولو
قدرنا
كونها
باقية
صفة
نفس
لها
لم
يتصور
على
ذلك
عدمها
اصلا
لا
بضبطا
على
محله
ولا
بغيره
لان
صفة
النفس
لا
تبدل
لها
ما
ثبتت
النفس
التي
يكون
الصفة
النفسية
تابع
لها
ولا
تتصور
بقاؤها
بتوالي
اعراض
عليها
كما
تنوالت
على
الجواهر
لانه
يورث

الى التسلسل كما ذكرناه وهو محال فلم يبق وجه يتصور منه بقاء الصفه قد
 عكس طوايف من اهل الكلام هذه الدلالة وقالوا لو بقيت لم يتصور عدمها
 اذ العدم اما ان يكون من فاعل وذلك مستحيل لان راسي لا يفعل لانه قد كان
 قبل ان يفعل لاشي وبقي لاشي عند بقائه مفعولا وهذا لا ينتهي اليه احد
 من العقلاء ولا ان ندعم لطريقتين ضد فانه اولى بمنعه من الطرد من ان يعدها هو
 محلها فان بقا المعدوم معدوما اولى من إعادة الوجود معدوما فانه كما يضادها
 الطاري فكذلك تضاده هي ايضا فهي بمنعه اولى اذ قد سبق وجودها في محلها ثم لا
 وجود له الا في محلها ولو لا ذلك لم يكن ضد اليا اذ الضدية انما تكون على المحل الواحد
 فلو تصور وجوده لم يخل اما ان يوجد وهي في المحل او توجد وهي قد انعدمت عن
 المحل فان قدر وجوده في المحل وهي لم ينزل عنه ادى الى اجتماع الضدين وهو مستحيل
 وان قدر طوره في محلها مع انعدامها من المحل لم يصح ادما في المحل بقي السؤال
 على اصله فقيل من اين صح عدمها الفاعل لم يفعل فيها عدما والضم لم يصح ادما
 في المحل حتى بقدر معدما لها فمزاين انعدمت فان قدر عدمها لا نفاء شرط
 لها كانت لا يصح وجودها الا به لم يخل ذلك الشرط اما ان يكون جوهر او عرضا
 فان كان عرضا كان الكلام عليه كالكلام على القدرة حتى يودي الى ان ندعم شرطها
 لانعدام شرطه وذلك يودي الى التسلسل واذا قدر شرطها جوهر لم يصح انعدام
 قتل انعدامها اذ لا يتصور ان ندعم جوهر قبل انعدام عرضه وانما السبيل الى
 انعدام الجوهر قطع الاعراض عنه بان لا يخلق له اعراض فينعدم لاستحالة بقاء
 الجوهر دون عرض ولو قدرت القدرة باقية لم يتصور عدمها انعدامها واجبا لكونها
 قد بقيت ولو زمانين فلما قطعنا بانها انعدمت اذ تبين العجز والاضطرار بذاتها
 علمنا انها انعدمت انعدامها واجبا ولم يتصور بقاءها بوجه من الوجوه التي
 لا جملها يبقى ما يبقى من الموجودات فان القديم تعالى وما يخص به من الصفات
 بجمان يبقى لاستحالة عدم القديم وقد سبق الدليل عليه في حديث العالم
 والجواهر اذ اقيمت كان معناه توالي الصفات عليه والعرض لا يصح بقاءه بالمعنى
 الاول وهو وجوب وجوده اذ قد علم على الضرورة عدمه وتبدله باضداد له و

يصح أيضا بقاؤه بالمعنى الثاني وهو توالي الصفات عليه لأنه يؤدي إلى التسلسل
وذلك مستحيل وما بلغ إليه كان مستحيلا مثله فحينئذ كذلك استحالة بقاء
القدرة الحادثة وذلك لكونها عرضا لا لكونها قدرة فلزم من ذلك استحالة بقاء
سائر الاعراض فهذا اتخروا القول في دلاله استحالة بقاء القدرة وإذا استحالة
بقاؤها استحالة ما ترتب عليه من أن العبد يخلق بها إذا لا بد للخالق أن يكون متمكنا
من خلقه قبل خلقه لا محالة وسند ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى **وصل**
قال رحمه الله إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فإنها بقاؤها المقدر
بها ولا يتقدم عليه وهذا لكونها عرضا لا يصح بقاءها ولو راد ذلك ما حكمنا بمقارنتها
مقدورها لما كانت القدرة القديمة يصح بها الخلق والإيجاد وجب تقدمها
على المقدور بها إذا لا يوجد بها إلا ما خصصها لإرادة ولا يتعلق الإرادة إلا بالمقدم
أولما يتخوذا النفس عن كونه معدوما فإن الإنسان قد يريد موت زيد ويكون ميتا
قبل ذلك وإنما صح أن يريد موته لأنه يتخوذا عن وجود حياته وعدم موته في صميم
ولهذا تصور أن يريد فيوجب على هذا تقدم القدرة القديمة على مقدورها لما
كانت القدرة القديمة قديمة وجب أن تقدم على مقدورها بما لا أول لها وهي قديمة
ومقدورها حادث وليس بين الحادث والقديم نسبة زمانية ولما صارت المغترلة إلى
أن القدرة الحادثة تقدم على مقدورها لكونها مختص بها لم تسترطوا الانقضاء
عليه إلا زمان ورود الخطاب وزمان فهم الخطاب وزمان إرادة الامتنان ثم يلزم
بقاؤها بعد ذلك أما اشتراطها بزمنها زمان الخطاب لوجوب الإخطاب عند فهم
الإقادر على الامتنان فتعلق القدرة زمان الخطاب بالفهم الذي يكون بعد
الخطاب في الزمان الذي بعده ولا يعنون بالزمان اتحاد الزمان وإنما يعنون به ما يسهل
الامتنان وفي زمان الفهم يكون متعلقة بالإرادة وفي زمان الإرادة تكون متعلقة
بالفعل المطلوب هذا حقيقة مذهبهم فهي إذا متعلقة بالماور بها قبل وجوده بزمان
يصح فيه وجوده ولا يجوز عندهم أن يتعلق به قبل وجوده بأن منه كثره لأنهم أوجبوا
وقوع ما تعلقت به القدرة فلو تعلقت القدرة به قبل وجوده بعشرة أزمنة لوجب
بقاؤها المحل حتى يصل إليها ثم من الأزمنة ليقع ذلك المقدور وهي في الثاني من تعلقها

بذلك متعلقه ايضا بمقدور تقع في العاشر مثلا من تعلق القدرة به وكذلك في
كل زمان ولا بد لها من تعلق ولا بد لمتعلقها من الوقوع وهذا يؤدي الى استحالة
عدم المحل وان قدر المقدور مشروطا بالحياة كالعلم والارادة لزم من استحالة
موت المحل وجود حياته او بطلان مذهبهم وبطلانها اولى من قلب الجواهر مستجيلا
فان موت المحل جائز في كل زمان وعدم الجواهر ايضا جائز في كل زمان ولا يكثر
بقولهم ان بعض الجواهر مستحيل ان يعدم مع بقاء بعضها وقد سبق الرد عليهم في
ذلك بما فيه كفاية فلو قدرنا تقدم القدرة على مقدورها لكانت القدرة ولا
مقدورها لو قدرنا وقوع الحادث بعد ما كان مقدورها من غير تعلق قدرة به
اذ هي قبل ان قدمت لكونها عرضا لا يصح بقاءه كما ذكرناه **فصل في حجة**
الله الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة وان كان متعلقا للقدرة
الحادثه فهو مقدور بها واذا بقي مقدور من مقدورات الله تعالى وهو الجوهر اذا
بقي غيره من الحوادث فلا تنصف في حال بقاءه واستمرار وجوده مقدور الجماعا
قد ذكرنا ان القدرة القديمة هي التي يصح فيها الخلق والاختراع بحجة تقدمها
من وجهين من حيث قدمها ومن حيث تأثيرها في الحوادث والاختراع بها فلا بد من
تقدمها ولما كانت القدرة الحادثة لا تأثير لها في المقدور بها على ما تبين قبل هذا
لم نحتاج الى تقدمها على مقدورها واما القدرة القديمة فانها تقدم على
المقدور بها بما لا اول له من تقدير اوقات اذ ليس بين القديم والحادثة اوقات بل ان
الاوليات هي المخلوقات وقد تقدم بيان ذلك عند ذكرنا حقيقة الاوقات ثم لا خلاف
عندنا هل الحق في ان البارئ تعالى قادر بقدره قديمة متعلقة بما لا نهاية له من
المقدورات ثم لا يقع منها الا ما خصصه بارادته سبحانه بالوقوع وذهب بعض
اصحابنا الى ان القدرة القديمة صفتان التعلق بما لا نهاية له من المقدورات
والتأثير فيما خصص منها بالارادة وذهب المحققون من اهل الحق الى ان القدرة
القديمة لها التعلق وهو صفة نفس وهو صلاحيتها للايجادها واما التأثير فلا
معنى له الا وجود المقدور الذي تعلق به القدرة اذ لا يخلط المقدوراته وكان ما
خصصه بالوقوع فوق فمتعلق القدرة صفة نفس لها وذلك يثبت ان لا واما التأ

فعبارة عن وجود المقدور بها ولو كان التأثير صفة نفس للقدرة لثبت الثاني في
الازل وادى ذلك الى وجود المقدور في الازل والقدم والمحدث متناقضان
واما القدرة الحادثة فمن صفة نفسها تتعلق بمقدورها فلو تقدمت عليه ووقع
هو بعدها لكان قد ثبت المقدور ولا قدره عليه وقد ثبتت هي ولا مقدورها
اذ هي عرض لا تبقى ثم لو تعلقت به قبل حدوثه ثم حدث بعدها لزم عند حدوثه ان
يكون المحل قادرا في الزمان الذي يقع فيه مقدورها وتكون اذ ذاك متعلقة ايضا
بما يقع بعد ذلك وان لم يكن ثابتا في ذلك الزمان وجب العجز متعلقا بمجوز ايضا
يقع في ثاني الحال من العجز كما يقع المقدور في ثاني الحال من القدرة قبله لزم الا
ينعدم المحل ابتداء لا يموت وهذا هو الذي الزمان اهلا لا اعتبار في الفصل المتقدم
على هذا فان قال القائل يخلق البارئ تعالى في المحل موتا حتى لا يتصور معه في
ذلك الزمان قدرة ولا عجز قلنا الزمان الذي يقدر فيه وجود الموت هو الزمان
الذي يقع فيه المقدور فكيف يقع المقدور مقارنة للموت حتى يقال هذا ميت
في حين موته فان قيل يقطع البارئ عنه الاعراض بان لا يخلقها فينتلش المحل
عند ذلك فنقول ان الزمان الذي يقدر فيه قطع الاعراض عن المحل مع وجود
وقوع المقدور فوجب لاجل ذلك مقارنة القدرة بمقدورها ولا يقدم عليه ولا
يتأخر عنه ولو لا هذه الاستحالة لما قطعنا بوجوب مقارنة المقدور بها اذ
يجوز تعلق الصفة بالمتعلق وهو معدوم كما لا رادة تتعلق بالمراد في حال عدمه ثم
لا تعلق لها به عند وجوده ولا يلزم منه ان يقال ارادة واما مراد واما ارادة
وكذلك العلم متعلق بالمعدوم وتعلق ايضا بالموجود فاذا تعلق بالمعدوم لا يلزم
من ذلك ان يقال علم ولا معلوم فاذا وقع المعلوم بعد عدم العلم لم يلزم ايضا ان يقال
معلوم ولا علم وانما امتنع تقدم القدرة الحادثة على مقدورها لما ذكرناه وهو
ان المقدور بها لا بد من وقوعه في ثاني الحال فيجب بقا المحل حتى يقع المقدور وهو
مع ذلك لا يخلو من قدرة او عجز فيمنع وقوع المقدور ان يتصف المحل بالموت وكذلك
يمنع ان تنعدم المحل فانه لا يخلو من زمان يكون فيه قادرا او عاجزا او من زمان يكون
المقدور او المعجز فيه واقعا وهذا يلزم منه الابطال لمحله القدرة ولا ينعدم وجوازه

الغداه وموته معلوم على الضرورة ومشاهد معلوم وقوعه على القطع وما
 بلغ الى قلب هذا الجايز مستحيلا كان باطلا على القطع من غير ريبه فتيبين هذه
 القضية استتمالة تقدم القدرة على المقدور بها وذهب المعتزلة الى تقدم
 القدرة على المقدور وقد ذكرنا علة قولهم في ذلك وما الذي حملهم على القول
 بتقدمها على مقدورها ثم زعموا ان مقدورها يقع واجبا بعدها من حيث انها
 تؤثر فيه ويختص بها ولا يجب عندهم بقا القدرة الى وقوع المقدور بل يجوز ذلك
 فاذا تعلقت بمقدور قبل وجوده ثم بقيت حتى وجد المقدور بها لم يكن متعلقة
 به وقت ثبوته وانما تكون اذا كان متعلقة بمقدور معدوم يظهر في الثاني الحال
 من تعلقها به وان علمت القدرة بطريان عجز كان العجز متعلقا بمعجوز يقع
 بعد ثبوت العجز بزمان على حسب تعلق القدرة بمقدورها ويجوز عندهم اذا تعلقت
 القدرة ثم ياتي الزمان الذي يقع فيه المقدور ان يقارن الموت وقوع المقدور
 اذا لم يكن متعلقا مشروطا بالحياة مثل العجز والارادة والجهد والشك والظن
 والفكر وسائر المقدورات للعبد المشروطة بالحياة فيلزمهم على هذا ان يقع
 المقدور مع الموت في حالة واحدة والنزمو ذلك وقالوا به واذا كان المقدور
 مع القصد قبل القدرة لا يخلو من طاعة او معصية لزم منه ان يكون المبيت
 طائعا عاصيا في حين موته ولا خفاء بسقوط هذا القول ولا يرتضيها ابيي والز
 اذا كان المقدور مشروطا بالحياة امتناع وقوع الموت وامتناع عدم الحمل كما
 ذكرناه قبل هذا فان قالوا بما حدث حال حدوثه موجود فلا حاجة الى القدرة
 والغرض من القدرة ان يتمكن من ايجاده فيجب ان يقدم عليه قلنا هذا الذي
 ذكرتموه يكون لازما في القدرة التي يصح بها الاختراع والايضا وقد تبين استحالة
 الاختراع بالقدرة الحادثة من حيث انها لا تبقى وانما تتعلق بالمقدور كما تتعلق
 الادراك بالمذكور من غير تأثير فيه وكما يتعلق العلم بالمعلوم من غير تأثير فيه
 وقد الزمهم ابو الحسن عند قولهم اذا وجد المقدور فلا حاجة الى القدرة ان
 الحكم اذا وجب ان لا حاجة الى العلة الموجبة له فقال كون العالم عالما اذا ثبت
 فلا بد له مع ثبوته من علة توجبه فاذا كان المعلول مع ثبوته مفتقرا الى علة

فكذلك المقدور اذا ثبت وكذلك المتولد يقع وسببه المتولد له ثابت على هذا
اذ لا تولد عند اهل الحق بوجه من الوجوه وهذا الالتزام من ضرور الجدل
وغلبة الخصم بما امكن وليس من رتبة البراهين في شئ فان للخصم ان يمنع التعليل
ويتعطل هذا الدليل فنقول لا معنى لكون المجلد عالما الاقيام العلم به وقد
صار الى ذلك اهل التحقيق من اصحابنا وكذلك قوله في المتولد ومولده من ضرور
الجدل ايضا فان القول بالتولد باطل وانما اورده على مذهب الخصم فليس
برها بيا في نفسه مستقلا في دلالة وكذلك الزعم ابو الحسن ان يكون الباقي
مما ثبته الحادث لما قالوا ان الحادث يقع بعد القدرة ويسمى مقدورا فقال اذا لم
يكن للقدرة حين تعلقاتها تأثير وعند وقوع المقدور بها لا تعلق للقدرة به
فليرتق لكونه مقدورا عند وقوعه الاتسمية ويكون معناه ان هذا الذي وقع
قد كانت القدرة متعلقة به واذا كان كذلك فقولوا في الباقي مقدور بهذا
المعنى لانه قد كان متعلقا للقدرة وهذا لا يزم لهم من حيث التسمية لما تعلق
به القدرة قبل مقدورا وحق العاقل ان يفرض في الحادثة ثلثة احوال حالة
عدم وحالة حدوث وحالة بقاء فاما حالة العدم فهو فيها جار على عدم المستقر
واما حالة البقاء فلا تعلق للقدرة به اجماعا فان لم يكن لها به في زمان الحدوث
تعلق فلا معنى لكونه مقدورا اذ لو تعلقها به زمان الحدوث لاستمر العدم
المعتمد كما كان قبل ذلك فتعين مجموع ما ذكرناه ان القدرة لا تتقدم على
مقدورها ولا تتعلق به الا زمان الحدوث لا قبل ذلك ولا بعده وقد الزعم
ابو الحسن امرا في هذه المسئلة فقال لا يخلو المقدور اما ان يكون عدما واما ان
يكون وجودا وسيميل ان يكون عدما فانه نفى محض وقول القائل المقدور
معدوم كقولهم لا مقدور ثم للموجود حال هو فيها باق وحال هو فيها حادث
فالباقي لا تعلق للقدرة به اصلا فليرتق الا زمان الحدوث فان لم تكن القدرة
بالمقدور متعلقة زمان الحدوث فلا يكون لعلقتها به معنى معقول بوجه وراعى
حال وهذا الذي ذكره لو لم يقدم لنا من الادلة القاطعة على استحالة تقدم
القدرة على مقدورها لما امتنع ان يسمى المعدوم مقدورا كما يسمى المعدوم مقدورا

في حق القدرة القديمة وذلك لما وجب تقدمها على المقدور بها بما لا اول
 له **قال رحمه الله** فان قيل كل صفتين متعلقتين مضادتين فانهما
 يثبتان على صفة واحدة مع الناقض في التعلق فاذا حكمتم بان القدرة
 الحادثة تقارن المقدور فيلزمكم ان تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه وذلك
 مستحيل فان المرء يعجز عما يتوقعه في المال وقد جبن بعض اصحابنا
 وحكم بان العجز يتقدم على المعجوز عنه بخلاف القدرة وذلك باطل وقد
 ذكرنا هذه في باب الوجدانية وهو ان تعلم ان القدرة مع العجز يتضادان
 على المتعلق الواحد فاذا اقام بالمثل كون وتعلقت به القدرة قارنته في
 حدوده كما قدمناه فاذا لم يتعلّق به القدرة وجب ان يتعلّق به عجز اذا المثل
 اذا كان حيا لا يجوز ان يعزى عن القدرة على ما يقوم بمحله من قبيل المقدورات
 الا الى العجز لان الحياة شرط في القدرة والعجز فلا يعزى المثل الحي عنها مادام
 حيا فاذا كانت القدرة تقارن مقدورها في الوجود فاذا اوجد المقدور لم
 تخلق عليه القدرة تغلق به العجز على البدل عن تعلق القدرة فثبت مقارنة
 العجز المعجوز عنه كما يجب مقارنة القدرة المقدور عليه ولهذا لا يوصف العبد
 بالعجز عن الوان واجسامه اذ ليست من قبيل المقدورات له وان وصف العبد
 بذلك كان تجوزا ويكون معناه انه غير قادر وسنين خروج الالوان والاجسام
 وما ليس بمقدور للعبد عن كونها مقدورة للعبد في موضعه ان شاء الله تعالى
 وفي المسئلة تجوز اخر وهو ان يقول القائل ان المقدور عاجز عن القيام ويكون
 معناه انه غير قادر وهو في هذه النكته كالصحيح البنية اذا كان عاجدا
 فانه في تلك الحال غير قادر على القيام لما بيناه من وجوب مقارنة القدرة
 للمقدور بها وانما لا يجوز ان تتقدم عليه فالقاعدة قادر على قعوده ولا بقدرة
 واحدة انما هو على ضرب المثال والافان كل كون فانه لا بد وان يتعلّق به من محله
 اذا كان حيا قدرة او عجز به لا منها قيام بمحل الكون المقدور بها او المعجوز بالعجز
 ولكن لا يحس المتمكن بالقدرة ولا الاضطراب بالعجز الا على الجملة وهذا فيما
 جرت به العادة ولو انخوفتم لم يمنع تحسّس قدرة واحدة على كون واحد ولا يمنع ان

يجمع قدر كثيرة في محل واحد كالقدرة على الكون والقدرة على العلم بمعلوم
والقدرة على الجمل مجهول والقدرة على الفكر في الدليل والقدرة على كلام
النفس كل ذلك في محل واحد وهو الجزء العاقل وما جرت عادة قنا باحساس
التمكين على الجملة والاضطرار على الجملة فرضنا القول في القيام والقعود
لمكون المسئلة ايسر للفهم واجرى على المعتاد فاذا كان المروءا عا كان له
قدرة على قعوده مقارنة لقعوده وليس له في حال القعود قدرة على قيامه
سواء كان صحيح البنية او مقعدا مبطولا واذا كان المروءا قاعدا لم يكن له قدرة
على قعوده وجب مع كونه حيا ان يكون له عجز عن قعوده متعلق بقعوده مع
قعوده كما يكون الصحيح البنية قادرا على قعوده مع قعوده فافهم خفايتي
الامور وقد جرت عادة الناس في غيب المجازة هذه المسئلة على الحقيقة حتى
توهوا ان المقعدا غافها عجزا عن القيام وليس للقاعد على الحقيقة قدرة على
قيامه ولا عجز عنه في حال القعود وزعمت المعتزلة ان القدرة على القعود هي
بعينها قدرة على القيام وهو باطل فان القدرة لو صلت للصديق ولم يتصور
اجتماعها وليسوا احدهما باولى من الاخر في كونه ثابتا وسنورد عليهم في هذه
المسئلة في بادئ سبيل ان شا الله تعالى وكذلك تجوز الناس من لا يعلم مسئلة
تافسوها جاهلا ومعناه غير عالم بها وانما الجاهل من يعتقد المعتقد على
خلاف ما هو به وامام لا يعلم فانه غافل على الحقيقة وليس بجاهل الا ان يعتقد
امرا على خلاف ما هو به **فصل في الحمد لله القدرة الحادثة لتعلق**
الامقدور واحد وذهبت المعتزلة الى ان القدرة تتعلق بالمتضادات وذهب
الاكثر من منهم الى تجوز تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد ثم ان اصلهم ان القدرة
الحادثة تتعلق بالانهاية له من المقدورات على تعاقب الاوقات وهم متفقون على
ان القدرة الواحدة لا يتباها ايقاع مقدورين مثيلين في محل واحد جميعا في وقت
واحد وانما يقع مثلان كذلك بقدرتين فان كثرة اعداد الامثال مع اتحاد المجلد الو
كانت القدرة على عددها ذهبت المعتزلة الى ان القدرة الحادثة تصلح للانهاية
له من المقدورات التي هي متعلقة بها ثم لا يقع كلها في وقت واحد لانه يؤدي الى وجود

ما لا نهاية له وهو محال ثم المقدورات التي تتعلق بها قدرة العبد تختلف
 وتتضاد وتماثل وقد اضطربت المعتزلة في تعلق القدرة فذهبت لما يفتقرون
 منهم الى انها تتعلق بالمتضادات وذهب اكثرهم الى ان القدرة تتعلق بالمختلفات
 التي لا تضاد وانفقوا على ان القدرة لا تتعلق بالمتماثلات التي لا يقدور في محل
 واحد في وقت واحد بل ان قدر ذلك كان لكل واحد منها قدرة وما ارادت
 المعتزلة بالتعلق في هذه المسائل التعلق الذي يكون وجود المقدور وعقيقته
 بزمان واحد وانما ارادوا صلاحية القدرة للاختراع اذا تعلق بها وكيف لا
 وهم يقولون انما تتعلق القدرة بالمقدور قبل حدوثه بزمان واحد كما ذكرناه
 وقد زعمت لما يفتقرون من ان القدرة صالحة لان تتعلق بالمتضادات مثال
 ذلك ان القدرة عندهم صالحة لاختراع الاكوان وهي متضادة اذ لا يجوز
 اجتماع كونين في محل واحد لان من صفة نفس الكون ان يخصص بمحل محصور دون
 غيره فلو قدرنا كونين قائمين بمحل واحد لادى ذلك الى ان يكون الجوهر في غير
 في وقت واحد فاذا قالت المعتزلة ان القدرة الحادثة تتعلق بالضدين يقال
 لهم فاي الضدين يقع بعد ذلك وقد اوجبت وقوع ما تعلق به القدرة فان
 قالوا يقع منهما ما يتجرد قصد العبد اليه كان باطلا من وجهين احدهما ان
 الغافل والساهي والنايم يقع منه احد الضدين وليس له قصد الى واحد من
 الضدين والثاني ان الارادة بدلا من الكراهية ما بالها وقعت بدلا منها فان قالوا
 لارادة اخرى لزمهم فيها ما لزمهم في الارادة الاولى وان كان القائل من هل البصر
 القائلين بان الارادة لا تزداد انقطعوا على قريب عن الجواب واما من قال منهم ان
 القدرة صالحة للتعلق بالمختلفات التي يجوز اجتماعها وهي ما عدا الاكوان
 من مقدورات البشرا قد تميزت الاكوان لا يجتمع فلا يدخلها الاختلاف
 والمختلفات في اصطلاح الاصوليين هي انواع الاجناس كالنبات من جنس الاكوان
 والكلابة من جنس الطعم ومعنى المختلفين عندهم كل موجودين جازا اجتماعهما
 في محل واحد في وقت واحد ويجوز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ولا يتصور
 هذا الا بين نوعين من جنسين فيما لا تعلق له ويكون ذلك ايضا بين نوعين من

جفسيں فيما لا تعلق له ويكون ذلك ايضا بين نوعين من جفسيں واحدا اذا تعلقا
اختلف متعلقا هما كالعلمين الحادتين اذا تعلقا على متعلقين متغايرين
فان كل واحد منهما مجتمع مع الثاني ومع ضده اذا كان الضد متعلقا كالجهد
بأحدهما مع العلم بالثاني واما اذا كان الضد غير متعلق كالنوم فانه يعلم كل علم
في الضدية فلا يوجد معه علم واذا فهم ذلك من وضع المخالفة في اصطلاح اهل
الاصول المعقولة ثم زعمت المعتزلة ان القدرة تتعلق بالمختلفات اي تصلح
للتعلق بها فقبل لهم فما بالها تعلقت بأحد منها قبل وجوده بزمان واحد
بدلا من غيره فان قالوا التعلق الارادة بتعلق القدرة بأحد من المختلفات بدلا
من غيره كان باطلا من اوجه اقرها فرض هذه المسئلة من الغافل عن تعيين
واحد بدلا من الاخر حتى وقع احدا المختلفات بدلا من غيره من غير تعيين ولو
قدرنا تعيينا في هذه المسئلة لسنا اول اشخاصا كثيرة فما بال احدا الاستخاص
وقع بدلا من اشخاص اخر ولا جواب عن ذلك فان الانسان لو قدرناه قد قصد
ارادة بغير بدليها مريدا ما بدلا من غيره فالارادة التي تتعلق به كراهية لها فكيف
تعيين له ارادة من غيرها ارادة وقد تمثلت كلها من حيث اتحاد متعلقاتها ومنها
ان الذرة القادرة على الدبيب وقيل الاكوان يلزم ان يكون قادرة على دقائق
العلوم وانواع الافكار والسير والتقسيم وايضا علمها مثال ذلك عاقل واما
قولهم بامتناع المثليين في محل واحد في وقت واحد لا بقدرتين فضرر من الهذيان
فان المثليين يتضادان ولا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد لا بقدرة ولا
بقدرتين ففرضهم هذه المسئلة باطلا اصلها في المعقول ولو تعلق القدرة
بالمثليين لقاربتا وهما حدان ولو كان يلزم منه وجودهما في محل واحد وان قالوا
انما نعتي بدان يقع احدهما في محل والثاني في اخر قلنا لو كان كذلك لكانا مختلفين
فان السواد والبياض اذا اختلفت محالهما لم يكونا ضدين لان حقيقة التضاد انما
تكون على المحل الواحد وقد لزمهم الشيخ ابو الحسن رحمه الله ان يكون العقلية
عن الشيء مقدورة للقاء در على ضدها وهو العلم على اصولهم بان القدرة على
الشيء قدرة على ضده ولا خلافا عندنا وعندهم ان العقلية ضد العلم وقد اجاب

بعض المعتزلة عن هذا بان قال لا يتصور ان يكون الغفلة من مقدور ان البشر
 وان كانت ضد العلم اذ لا يصح التكليف بها ولو كانت مقدورة لوقع التكليف
 بها اذ كل مقدور للعبد فانه خالفه والغفلة لا يصح ان يخلقها العبد فانه لا
 يتصور التكليف بها اذ هي ضد العلم والارادة وما ضادا لارادة فلا يكلف به
 العبد وما لا يكلف به لا يستحالة علم العبد به وقصده اياه لم يكن مقدورا له
 بل يكون الغفلة كالنوم والغشمية والموت وان كان ضد العلم فليس من مقدورات
 البشر اذ هو ضد الحياه والحياه شرط في القدرة والعلم والارادة فكذلك
 الغفلة ضد العلم والارادة فلا تضح ان يكون مقدورة لاستحالة التكليف بها
 فالحق في ذلك الذي يجحد القطع به ان القدرة لكانت اما متعلق بمتعلق واحد
 من صفه نفسها كسابر الصفات لكانت في تعلقيها اذ يجب ان يتحد متعلق الصفة
 لكانت كالادراك متعلق بمتعلق واحد والعلم متعلق بمتعلق واحد وكل متعلقين
 للعلم يجوز ان يغفل عن احدهما فالمتعلق بهما علمان على الحقيقة فان العلم لو
 تعلق بمعلومين من صفة نفسه اذ التعلق صفة نفس المتعلق من غير خلاف عند
 متبني الأحوال واذا كان كذلك وقد رنا تعلق العلم الواحد بمعلومين كان
 تعلقيهما صفة نفس له فاذا قدرنا غفلة عن احد المعلومين به بطلت صفة
 نفسه اذ كان متعلقا بتبين ثم صار متعلقا بواحد وصفات النفس لا تبدل
 ولا توصف بالزيادة والنقص فاذا تعلقت القدرة بمقدورها اختصت به من صفة
 نفسها فلا تعلق لها بسواه هذا تحقيق هذا الاصل **قال رحمه الله** فان
 قالوا سبيل القادر ان يتخير بين الاقدام على الشيء والاكتفاف عنه واما
 يتحقق ذلك عند التمكن من الصديق ولو كانت القدرة لا تعلق الا بمقدور واحد
 لكان العبد ملجأ اليه غير واحد عنه محيضا وهذا الوجه الذي ذكره
 دعوى محضة واقصا ر على ذكر المذهب فليس من شرط القدرة على الشيء
 القدرة على تركه وسبيل القدرة لكانت مع مقدورها كسبيل تعلق العلم
 وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم ان تعلق بصند له ثم ما ذكره لاستيقم منهم
 مع مصيرهم الى ان الممنوع قادر على ما منع منه ومن اصلهم ان المفيد المرتبط

قادر على الشيء والتصعد في الهواء، فاذا ساع لم الحكم بابقاء القدرة مع
امتناع وقوع المقدور لم يبعد منا اثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار
على ضده أما قولهم سبيل القادر ان يتميز بين الاقدام على الشيء والالتفاف
عنه وأما تحقق ذلك عند التمكن من الضدين فيما طلع على القطع من غير ريب
من اوجه احدها انه مجرد دعوى لا يعتضد بدليل وبرهان ونحن نبنى الرد
عليهم على ما تقدم وهو ان القدرة للحادثة غير باقية فلها من الوجود زمان
واحد لا يتغير وتستمر الى زمان آخر وقد تقر الفراع من بيان ذلك ومن ضرورة
وقوع الضدين اثبات زمانين لكل واحد من الضدين زمان مخصوص به دون ضده
والحاجة الى بيان ذلك فان الضدية انما تعقل عند تقدير الضدين موجودين
زمان واحد محله واحد فاذا كان كذلك بنينا عليه ان القدرة للحادثة تقارن
مقدورها في الحدوث لا تقدم عليه ولا تتأخر عنه وهذا ايضا مما تقر الفراع
منه فلا حاجة الى بيانه ها هنا وأما بيان ان القدرة لا تتحقق فممنع التمكن من الضدين
اذ هما في زمانين يقعان والقدرة تقع في زمان واحد وأما بيان ان القدرة تقارن
المقدور بها في الحدوث فممنع التمكن من المقدور والموجود من الضدين عند تقدير
ورود الامر به فان الشيء المأمور به لا يكون مأمورا به الا في عدمه والدليل
عليه انه لا يتصور الامتناع به الا بتعلق قصد وارادة وقد ثبت ان الارادة لا
تتعلق بالمراد الا بالضمير متحد مخبر عن عدمه لا محالة فانه اذا أخبر عن الشيء
انه موجود امتنع عليه ان يريد له لنبوته عنده **و** لذلك قال المحققون لا يشترط
في المراد ان يكون متعديا ولا بد فان الانسان قد يريد قدوم زيد من سفوفه وهو
قد قدم الى منزله وهذا الذي اراده لا علم له بقدمه فيمتصور منه ان يريد
قدومه لاخباره بنفسه انه يحايب جهلا بقدمه وخلا على ما علم من غيبته
وكذلك يعلم ان زيدا في الدار ثم يمكن خروجه زيد من الدار فاذا خرج ولا علم له
بذلك لم يمكنه ان يريد ان يكون في الدار لا عمقاده انه لم يزل في الدار من علم كونه
فيها فبين ما ذكرناه ان القدرة للحادثة لا يمكن بها من المأمور به زمان ورود
الامر به وأما التمكن بها منه زمان وقوعه اذ لا وجود لما قبله فافهم ذلك والذي

توهمه الخضم من التمكن من الصديق حتى تتصور منه القصد الى احدهما
 بدلا من الآخر انما هو راجع الى تقدير وقوع احد الصديق بدلا عن الثاني والا
 عن جواز ذلك وليس ذلك تمكنا على الحقيقة بمعنى الافترار والدليل على ذلك
 ان الشيء يقع مقدورا من العبد مع غفلته عن ما وقع مقدورا له ولا يجد ذلك
 الملكة التي يجدها عند تقديره الذي ذكرناه والقاطع في هذا الباب ان
 القدرة لو تعلقت بالصديق لوقعا معا وذلك مستحيل لانها تقارنا بتعلق
 به في الوجود وما ادى الى اجتماع الصديق كان محالا في الاصل واذا تبيين ان
 القدرة الحادثة لا تؤثر في وقوع المقدور بها ولا يصح بها اختراعه كان تعلقها
 به كتعلق العلم بالمعلوم من غير ان يترفيه وكما لا يشترط في تعلق العلم بالمعلوم
 تعلق العلم بصدقه في حالة واحدة فكذلك لا يشترط في تعلق القدرة بالمقدور
 تعلقها بصدقه وهذا لا يتصور على مذهب اهل الحق ولا على مذهب اهل الاعتراف
 فان مذهب اهل الحق في هذه المسئلة ان القدرة تتعلق بالمقدور زمان
 حدوثه فلو تعلقت بالصديق لتعلقت بهما زمان حدوثيهما وذلك يودي الى
 كونها حادثين موجودين ثابتين في زمان واحد وذلك ينفي الاستحالة وما
 ادى الى ذلك كان محالا واما على مذهب المعتزلة فيستحيل ذلك ايضا فان
 القدرة عندهم تتعلق بالمقدور قبل حدوثه بزمان واحد ثم يجب وجود
 ما تعلقت به القدرة في ثانی تعلقها به من الزمان فلو قدرنا ما متعلقة
 بالشيء وصدقه في زمان واحد لوجب وقوعهما في الزمان الثاني وذلك مستحيل
 وما بلغ الى الاستحالة كان محالا في نفسه **مسئلة قال رحمه**
 الله فان قيل قد شاع من مذهب شيخكم تجوز ما لا يطاق فاوضحوا ما
 ترصون من ذلك وايدوه بالدليل فلما تكليف ما لا يطاق فكثير صورته
 فمن صورته تكليف الجمع بين الصديق وايقاع ما يخرج من قبل المقدور
 والصحيح عندنا ان ذلك جائز عقلا غير مستحيل واختلف جواب شيخنا
 رضي الله عنه في جواز تكليف ما لا يعلم كالمغشي عليه والميت **واعلم**
 رحمك الله ان تكليف ما لا يطاق يخصه ثلاثة اركان احدها التكليف بما لا

قدرة للعبد عليه زمان ورود الامر به وهذا الركن هو جايز عقلا وهو
واقع شرعا فان العبد اذا كان قاعدا فلا قدرة له على القيام اذ ذاك كما
يتبين قبل هذا من ان القدرة على الشئ تقاربه ولا يتقدم عليه واذا تبين
ذلك ثم قدرنا ورود الامر عليه بالقيام اذ هو قاعدا لان من ضرورة الامر
بالشئ ان يتقدم على وجود المأمور به فيطلب منه في زمان فعوده ان يقوم
وهو لا قدرة له على القيام المأمور به فقد تحقق الطلب بما لا قدرة للعبد
عليه زمان ورود الامر به واذا تبين ذلك فلا يبقى لاستحالة ورود
التكليف بما لا قدرة للمكلف عليه وجه فاذا قال انخص القيام مقدور
على الجملة اي هو من قبيل الاكوان وهي مقدورة للعبد بخلاف الجمع بين
الضدين فنقول له انما الغرض من هذه المسئلة ورود الطلب بما لا قدرة
للعبد عليه اذ ذاك ووقوع المقدور من غير قدرة عليه مستحيل فقد
ورد المكليف بذلك وبما يعتضد به هذا الركن ويقوى به ان نقول المخاطب
هو العاقل وهو جزء من اجزاء القلب فاذا خوطب بقيام الجسد وانضاب
البدن قائما فلا قدرة للجزء العاقل المخاطب بحركات اجزاء البدن اذ قدرة
العبد انما تتعلق بما يقوم بحملها ولا تتعلق لما بما سوى ذلك على القطع وذلك
ان القدرة الحادثة لو تعلقت بما يقوم بغير حملها لتعلقت به من صفه نفسها
وذلك يودي الى اشتراط وجود جوهرية وجود جوهر آخر وقد تقدم بيان ان
الشرطية انما يكون بين جنسين فصدر هذا المخرج لانها اذا تعلقت بما يقوم بغير
حملها من صفه نفسها فلا يجوز وجودها بالمقارنة له كما قدمناه وهو اعني
المقدور كما يصح وجوده الا في محل يقوم به فيلزم من ذلك مقارنة الجوهرين
في الوجود الشرط والمشرط والجواهر متماثلة وقد تقدم ان الشرطية لا
تدخل الا بين جنسين مختلفين فهذا ضرب من تكليف ما لا قدرة للعبد عليه
زمان تعلق الطلب بالمكلف واما الركن الثاني فهو ما اذا قدر ورود الامر
به كان علامة على العقاب ولم يكن الامر به طلبا للاقتتال وهذا الركن
يتنوع منه ان يرد الامر بما لا يتعلق به قدرة البنت وذلك كما جمع بين

الضدين اذ ليس يجاز في نفسه فلو قد رورود الخطاب به كان ذلك علامة
 على عذاب الخطاب بذلك وهذا الضرب هو الذي جوز وقوعه اهل الحق
 وامتنع في الشرع وقوعه فضلا من الله وتخفيفا وتيسيرا على عباده ومن
 هذا الركن تكليف الحيوان غير العاقل وهو غير متمكن من فهم الخطاب
 فلا يتصور منه الامتناع الا لا يكون امتثال الامور ما امر به الا عن قصد
 ولا يكون ذلك الا عن علم وما لا عقل له فلا يتصور منه شئ من ذلك فلم ينق
 لتعلق الخطاب به معنى الا ان يكون ذلك خيرا عن عذاب المكلف وعلامة
 عليه اذ لا يمتنع ان يتبدى الباري تعالى عبده بنعم او بعذاب من غير طاعة
 سابقة او جرم متقدم وهذا مما ايفق عليه اهل الحق واذا جاز ذلك فورد
 الخطاب لمن علم الله انه غير متمكن من فهمه لذلك لا يكون طلبا لا امتثالا
 ما امر به من غير فهم ولا قصد وجواز ذلك من حيث نزل منزلة الخبر الصريح
 بعذابه وعقابه فلم يخرج الخطاب عن فائدة مفهومة ومن هذا القبيل
 تقدير ورود المكليف بالشئ مع عدم بيانه فان الامتناع مع هذا التقدير
 ممتنع ايضا وكل ما تذكره في هذا الركن الثاني فانه جاز عقلا وهو غير واقع
 شرعا ومن هذا القبيل تقدير ورود التكليف للعبد بحب ما يبغضه وببغض
 ما يحبه من الاطعمة والاشربة والحيوانات وغير ذلك من سائر الاشياء ومن
 هذا الضرب تكليف محل عاقل بصفة في محل اخر كما قد منا ذكره قبل هذا من ان
 القدرة لا تتعلق الا بمقتوري محلها ومن هذا القبيل ورود الخطاب بما
 تتعلق به القدرة القديمة دون القدرة الحادثة مثل ان يقدر ورود الخطاب
 باللون والرايحة والطعم والحرارة والبرودة او بالسمع وبالبصر او بادرأك من
 ضرور الادراكات او بالموانع التي تضادها او بالتألم واللذة او بالعجز والقدرة
 او بفعل جوهر متغير او بالكف او بالتعلل او بالرطوبة او اليابوسة او بالموت او
 بالحياة او بالنوم او بالغفلة او النفسان والغشبية اذ كل ذلك مما لا تتعلق القدرة
 الحادثة بشئ منه ولا تتعلق ايضا للعجز بشئ منه اذ انما يعجز العبد عما يتصور
 الاقتدار عليه وقد تقدم بيان ذلك واما الركن الثالث فهو تقدير ورود

الخطاب بما ينتج فيه الامتنال من الوجوه التي ذكرناها ويمتنع ان يكون علامة
على العقاب وذلك بقدر وقوعه في قضيتين احدهما ان يرد المكلف بقدر
علا الجهاد وهو لا يتصور منه الامتنال ولا يتصور منه ان يقبل العقاب فانه
الم والجهاد لا يتصف بالالام والذات اذ هي مشروطة بالكفاية فقد خرج الامر
عند هذا التقدير عن فائدة لان الامور ان يكون طلبا للامتنال او يكون
علامة على العقاب ولا يتصور شي من هذه في هذا التقدير ومن هذا الضرب
ان يقدر ورود الخطاب وهو متعلق على شرط مستحيل الوجود مثلا ان يقول
الامر لمن يامره اذا اجتمع الضدان فقم واجتماع الضدين مستحيل على الضرورة
واذا غلق الامر عليه كان محالا وهذا يبطل كونه امرا ولذلك نقول امتناع تكليف
ما لا يطاق على اربعة ضرب ضرب منه يكون من جهة المأمور المكلف وضرب يكون من
جهة المأمور به المطلوب بالامر: وضرب يكون من جهة الامر الطالب وضرب
يكون من جهة الامر الذي يعبر عنه بصيغة الفعل فاما ما كانت الاستحالة فيه
من جهة المأمور المكلف فهو تقدير ورود الخطاب على ما لا يقبل من الحيوانات
او تقدير خطاب الجهاد فالاستحالة من قبل المأمور من حيث لا يتصور منه فهم
الخطاب وكذلك لو كلف المشي من غير قدم والمكلم من غير لسان واما ما هو من جهة
المأمور به فهذا كالتقدير ورود الخطاب على من يعقل بالجمع بين الضدين فاستحالة
المكليف في هذا الضرب من جهة المأمور لاستحالة وقوعه واما ما كانت الاستحالة
فيه من جهة الامر الطالب فهو تقدير ورود الخطاب مع عدم البيان في الوجوب
والندب والزمان والمكان والهيئة والعدد وكذلك ان يخاطب من يكلفه بغير
لسانه من غير ترجمان ينهي الية معنى كلامه فالاستحالة في هذا الضرب من
جهة الامر الطالب لعدم بيانه واما ما كانت الاستحالة فيه من جهة الامر
فهو ما تقدم ذكره من تعليق الخطاب على شرط مستحيل مثل قوله اذا اجتمع
الضدان فقم فهو على الحقيقة نفي للأمر به بالقيام وابطال الحقيقة الامر له
بامره فلو قدر وقوع ذلك لم يكن الامر ارباب يكون ابطالا لصفة نفس الامر
واخراجا له عن كونه امرا فالاستحالة في هذا الضرب انما تكون من جهة الامر اذ لو

ورد الخطاب على ذلك المفدير لكان ابطالا لصفه نفسه وانقلاب الانفس
محال **فهذه** انواع الاستحالة في تكليف ما لا يطاق وليس منها شي وقع
التكليف وورد الخطاب بطلبه الا الصواب الاول مما ذكرناه من ان العبد يطلب
منه القيام مثلا وهو قاعد لا قدرة له على القيام الامع قيامه لوجوب مقارنه
القدرة للمقدور بهما كما تقدم بيانه قبل هذا **قال رحمه الله** فان
قيل المأمور بالقيام منهى عن تركه فليز كان القاعدة في حال فقوده غير
قادر على القيام المأمور به فهو قادر على القعود المنهى عنه وهو متعلق بالتكليف
وهذا اقرب وجه ذكره في ذلك وهو تحصيله بالجل من وجهين احدهما ان الامر
بالترقي في السماء من تكليف المحال عند ثباته وان كان الاستقرار على الارض
مقدورا ممكنا وهو ضد الترقي والتخلق في جو السماء والوجه الاخر ان
القعود وترك التخلق في جو السماء وان كان القعود منها عنه فليس المقصود
القعود بل المقصود بالطلب ما لا قدرة للعبد عليه اما قولهم ان التخلق
في جو السماء يلحق الامر به بتكليف المستحيل فما طل سيما ان ارادوا به الاستحالة
العقلية دون المعتادة فان الاكوان كلها من قبل عقد ورائه البشر والذهاب
في اجهال الاله لا يخرج الكون عن كونه مقدورا فلو ورد التكليف بالترقي في الهواء
لكان تكليفا بما يجوز في العقل وجوده فان ارادوا بذلك انه ممتنع في حد
العادة فلا بعد ان يسمى ذلك مستحيلا في العادة ويكون كالشبع من غير
اكل والري من غير شرب **قال رحمه الله** فان قالوا الامر بالخذ من بني
عن طلب جميعها وطلب الجمع يتضمن ارادة جمع القعود والتخلق في جو السماء
وارادة جمع الصدين مستحيلا وهذا الذي ذكره انما هو بناء على ان الامر
يريد ما امر به وليس الامر كذلك فاننا على اضطرار تعلم وورد التكليف من الله
تعالى بعد استقرار الشريعة مع العلم بكفر الكفرة بعد ذلك ولو اراد الله ايمانهم
ما كفر وابه اذ قد تبين انه را فاعلا لا الله تعالى فلو اراد ايماننا مختص بالكفرة
لا منوا من غير ريب في ذلك **قال رحمه الله** فان قيل ما جوزتموه عقلا
هل يقع وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا رضي الله عنه ان ذلك واقع شرعا

فان الله تعالى امر بالطلب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه
انه لا يؤمن به فقد امره ان يصدق مع علمه بانه لا يصدق وذلك جمع تقيضين
وقد نطقنا اي من كتاب الله تعالى بالاستعانة من تكليفنا لاطاقة به فقال
تعالى ربنا ولا تخملنا ما لاطاقتنا به ولوم يكن ذلك ممكنا لما ساعدت الاستعانة
منه : وهذا الذي ذكره رحمه الله ليس كذلك فان الله تعالى ما يطلب من ابي
طلب ان يصدق بنبية ويكذب به وانما امره ان يصدق وحرم عليه ان يكذب به
وليس في ذلك جمع للتضدين وهذا نشان كل كافر علم الله انه لا يؤمن ابدا ولم
يزد ابدا لطلب على سائر الكفرة الا بلوغ الخطاب بانه لا يؤمن ابدا وانما في ذلك سد
باب التهمة عنه اذ لا يتصور منه ان يؤمن الا ويكون في نفس ايمانه مذنباً فانه
ان قال له صدقتك مع انه اخبر بانه لا يصدق كان قوله قد صدقتك تكذيباً له
في انه لا يصدق فكان الايمان متعلق الطلب وكان كفرة متعلق الخبر والارادة
تتعلق بما يتعلق به الخبر من وقوع الحوادث واسمعلق بكل ما يتعلق به الطلب بل
بما يتعلق به الخبر منها انه يكون فافهم ذلك ولم يقع في التكليف طلب بجميع المضدين
ولكن اهل الحق لم يروا في ذلك باباً من الاستحالة لكونه علامة على العقاب على ما
بين قبل هذا **قال رحمه الله** فان قيل علمت خروج الالوان والطعوم
والروائح ونحوها عن كونها مقدورة للعباد قلنا لو كانت مقدورة لهم على الجملة
لا تصفوا بالعجز عنها اذ لم يقتدروا عليها اذ الحمل لا يتخلو عن الشيء وصدق
فان قيل فما يومنكم انهم عاجزون عنها قلنا لو عجزوا عنها لاحسوا عجزهم
اذ العجز مما يحسر كالعلوم والارادات ونحوها والدليل عليه ان العجز عما يكون مقدوراً
يجب ان يكون مدركاً عند انتفاء الافات المانعة عن العلوم لا يجب ادراكه لكونه
عرضاً والصفة اخرى سوى كونه عجزاً فيلزم ادراك كل عجز لذلك فاذا لم ندرك عجزاً
عن الالوان والافاندارا عليها قطعنا عجزها عن قبيل المقدورات والله الموفق
للصواب وهذا الذي ذكره رحمه الله ليس بالقوى بل هي مجرد دعوى فان القدرة
ليست محسوسة ولكننا نجد تمكناً من القيام والفعود على الجملة ولا نجد تمكناً به
في حمل واحد على حركة واحدة وقد بين بالدليل القاطع ان القدرة مع المقدور

في محل واحد واذا قدرنا حركة اليد الى جهة فانها تقوم بها حركات على عدد
اجزاء اليد ومع كل حركة قدرة في عملها متعلقة بها ونذهب معها ونجدد
حركات اخرى ومع كل حركة منها قدرة كذلك واذا انصف العاقل من نفسه
علم ان احاد القدر لا قدر كل بل على الجملة **والدليل عليه** انا لا نحس القدرة
على علم واردة وفكر الى غير ذلك من صفات الجزاء العاقل وذلك لانفراد
ولكننا نعلم على الجملة ان المحل اذا لم تنصف بالقدرة على الشيء وهو من قبيل
المقدورات فلا بد من الانصاف بالعجز بدلا من القدرة لان الحياة تنشر في القدرة
ضدها الذي هو العجز واذا وجدنا ممكنا من القيام والقعود ولا نجد ذلك
التمكن من الالوان والطعوم والروائح وماضاهاها من الصفات التي لا
يستطيع العبد عملها فتحملها اليست مقدرة لنا **واما قوله** لو عجزوا
عنها لا حسوا عجزهم اذا العجز مما يحس فالطعن عليه في هذه المسئلة من وجهين
احدهما ان يمنع كوز العجز محسوسا كما ذكرناه فاذا امتنع ان تحس قدرة واحدة
والمقعد يجد اضطرابا الى قعوده بدلا من قيامه كما يجد السليم البنية تمكنا من
قعوده على الجملة ايضا **والوجه الثاني** ان يسلم له كون القدرة والعجز محسوسين
ثم نفرض له موانع تمنع من ادراكها اذ كل ما يجوز ان يستندرك يجوز ان يمنع من
ادراكه فيقال له لعل الله تعالى قد اجري عاده بان يخلق الموانع التي تضاد الادراك
كانت المتعلقة بالقدرة والعجز على الالوان والروائح والطعوم وعنهما وما اشبهها
ولا يجد الى دفع هذه المشبهة سبيلا والصحيح في ذلك ان هذه المسئلة مما تستقر
من العقل والشرع بحججهما بان يفيطر الى قول الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والوسعها هنا الاقتدار والتمكن
ثم يفسر بما يجوز في العقل لا بما يستعمل وانا اذا قلنا معنى الوسع التمكن من
الاختراع كان محالا لما قد تبين من استعماله كون العبد خالقا مختورا وان نظرونا
الى ان لا قدرة للعبد اصلا بطريقه قوله الاوسعها فنحن الاختراع واتينا الاقتدار
وهو تعلق القدرة بمقدورها ثم ما اتا به المكلف من الله تعالى فانا نجد مكنته عليه
وما لا نجد عليه تمكنا فان الشرع لم يطلبنا به اصلا ونحن نجد تمكنا من العلم النظري

ومن الجمل والشك والظن والفكر وتحس المنع والاضطرار اليها احيانا فان يكون معجزة
وكذلك نجد التمكن من الارادة والكلام النفسى ومن الحركات والسكنات ومن الاعتقاد
الصحيح على من يقول به كما تقدم الكلام عليه في صدر هذا المجموع فمجموع هاتين
القضيتين من العقل والشرع علمنا ان الالوان وما اشبهها من صفات الجمادات
ما عدا الالوان خارجة عن كونها مقدورة اذ لا نجد عليها تمكنا ولا مجرا ولا قهرا ولا
جنا شرع بطبيعتها من المكلفين علما على القطع من غير ريب في ذلك واما قوله
رحمه الله انما تعلق بالعجز المحس والادراك لكونه عجزا فامر لا يعقل فان
التعلق لا يعلم وما تعلق الادراك بالمدرك الالوان لكونه موجودا الاحال هو عليه
وهذا مقطوع به وهو ينافي قضا ما يستجيبه على منكرى الروية لله تعالى حيث بينا
ان المصحح لكون المرئى مرئيا هو كونه موجودا اما سواه من الاحوال والاحكام
والدليل على ذلك ان التعلق لا يعلم لكن تغفّر عليه امور قد اشترنا اليها قبل هذا
من ان الارادة لا تتعلق الا بما يخبر العاقل عن عدمه ثم هي لا تتعلق الا بالذوات البانية
الوجود وتعلق العلم والكبر بما هو موجود وبالمعدوم وبالحال وبالقدم وبالحادث
وبالواجب وبالحيز والسبب تعلقا عاما ولا يتعلق لكون المتعلق جنسا ما الا القدر
والعجز فانما لا يتعلقان الا بما ذكرناه من الصفات التي هي طرق اليكليف ومتعلقات
الاحكام وذلك لا يعلم اذ لا تعلق للقدره الكمالات باكثر من ذلك **قال رحمه**
الله ما علم البارئ تعالى انه يقع من الحوادث فايقاعه مقدور له وتبين ذلك بالمثال
ان اقامة الساعة مقدورة لله تعالى في وقتنا وان علم انها لا تقع ناجز وقد اضطرب
المتكلمون في هذا الفصل ولا يحصل للاختلاف فيه عندي فان المعنى يكون ذلك
المعلوم مقدور الله تعالى انه في نفسه ممكن وان القدرة في نفسها صالحة له لا
يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة الكمالات عن الالوان فهذا معنى
كونه مقدورا ثم ما علم الله تعالى انه لا يقع فلا يقع قطعا **قال** ابو اسحاق الاسفرائني
رحمه الله ما علم الله انه لا يقع فتقدير وقوعه محال اذ في وقوعه انقلاب العلم القدم
جهلا فيعارضه انقلاب العقل جهلا وذلك ان العقل اذا تعلق بجواريز جاز من الافعال
فهو على ما تعلق به العقل ثم لا علم عند العاقل بوقوعه او باسناع وقوعه فاذا

الارادة لا تتعلق
بالسكنات والحركات
والاحكام والاحوال

قد رنا وقوع الخبر من الله تعالى ان ذلك لا يقع ليرتقلب في نفسه عن الجواز
الى الاستحالة اذ في ذلك انقلاب الجائز مستحيلا وهو محال وفيه انقلاب
العقل جهلا اذ كان قد تعلق بجوازه وهو عند الله على خلاف ما تعلق به وهذا
غير لازم لا بد اسحق ومن انتحاه فانه الجواز ليس بصفة للجائز لان الجائز
لا يكون جائزا الا في حال العدم فاذا وجد التحق بالواجبات من حيث لا يجوز
ان يصير لم يكن وهو قد كان وانما معنى الجواز ان يقدر العاقل في نفسه بثبوت
الشيء فلا يلقاه امر مستحيل ويقدر عدمه فلا يلقاه ايضا امر مستحيل فيثبوت
في حق العاقل وجوده وعدمه والباري سبحانه وتعالى عالم بما يكون وبما لا يكون
فتقدرنا الشيء انما يكون من غير علم وتقديره سبحانه انما يكون عن علم
بالمقدر فلا يزيد ولا ينقص ولا يتقدم ولا يتأخر فمعلوماته منها ما علم انه
يكون فلا بد منه فالتحق بالواجبات من هذا الوجه ومنها ما لا يكون فلا يتصور
ثبوته فالتحق بالمستحيلات من هذا الوجه ومن نظر الى ان وقوعه انقلاب
العلم القديم جهلا حكم باستحالة الله ومن نظر الى تعلق القدرة به حكم بجواز
وهذا الاختلاف فيما اهل الحق فان المعلوم يستحيل ثبوته من ذاته كاجتماع الضدين
ويستحيل ثبوته ايضا لانضايجه الى مستحيل وما ادى الى المحال كان محالا فاستحالة
اجتماع الضدين من حيث ان وقوعه لا يتصوره عاقل ولا تتعلق به قدرة واراادة
فامتناع وقوعه من ذاته واما ما علم الله انه لا يقع من الجائزاته فانه اراد ان لا
يقع لعلمه بانه لا يقع فامتناعه ليس من ذاته وانما هو من حيث انخصص بالثبوت
فمستان بين ممتنع امتناعا واجبا وبين ممتنع امتناعا جائزا يخص بالارادة
ولكن في تقدير وقوعه على خلاف المعلوم تظهر الاستحالة واستحيل من ذاته
الا من حيث العلم القديم والارادة القديمة ولا يبقى بعد هذا البيان خلاف في
هذه المسئلة **قال رحمه الله فصل مشتمل**
على الرد على القائلين بالتولد القدرة المحادثة لا تتعلق
الابقام بمحلها وما يقع مباينها محل القدرة فلا يكون مقدورا بها بل يقع فعلا للباري
تعالى من غير افتقار للتعبد عليه وهذه دعوى مفقورة الى دليل وبرهان على

صحتها وقد ذكر في ذلك الوجه من الاستدلال على ان القدرة لا تتعلق بالبقاء بمحلها
 منها قول طائفة لا يخلو القدرة اما ان تتعلق بقاء محلها خاصة دون غيره او تتعلق
 بقاء محلها وبقايم محل آخر او بقاء محل آخر خاصة دون ما يقوم بمحلها فان كانت متعلقة
 بما في محلها دون غيره فهو الحق الذي ذهب اليه اهل السنة وان تعلقت بقاء محلها
 وبقاء محل آخر كان ذلك باطلا اذ يجوز ان يخلق البارئ تعالى وجل عجزا عن المتعلق
 الواحد واقتدارا على الثاني فيصير المتعلق الواحد مقدورا معجزا وهذا بمثابة
 تعلق العلم بالحدث بمعلومين فانه يجوز ان يفعل عز احدهما مع العلم بالآخر
 فيكون احدهما معلوما مجهولا وذلك مستحيل وان راوا مانع ذلك تصحيحا للعموم
 فقد منعوا جازا وصيروه مستحيلا اذ ما من معلوم الا ويجوز ان يغفل عنه من علمه
 وما من مقدور الا ويجوز ان يتصف بالعجز عنه من انصفه بالافتقار عليه ودليل
 آخر وهو ان القدرة اذا قامت بمحل وتعلقت بقاء محل آخر لم يخل ذلك المحل الثاني
 اما ان يكون حيا او جمادا فان قدر كونه جمادا الزم منه ان يخل مقدور وعجز وفي جماد
 ميت حتى يصح ان يكلف الحي صفات الجمادات وذلك مما لا يرتضيه لبيب وان قدر
 ذلك المحل حيا لم يخل اما ان يكون له قدرة او عجز اذا الحي لا يعجز عن القدرة الا
 الى العجز وكيف ما كان فلا بد من تعلق قدرته او عجزه فان تعلقت قدرته بما في محله
 وبقاء محل آخر كالاول الذي فرضنا الكلام فيه لزم من ذلك كون المقدور ومنها
 مقدورا بقدرتين ثم قد رددنا من القدرة عجزا فيكون كل واحد من المقدورين
 مقدورا معجوزا بقدرتين وعجزين و دليل آخر وهو ان الصفة التي يقوم بمحل آخر
 وتعلق بها القدرة من المحل الثاني لو خلقت بعد ذلك قائمة بمحل مع الصفة التي
 تعلقت بها القدرة في محلها اذ كانتا من جنسين بان يكون احد المقدورين مثلا
 كونا والآخر علما لوجب ان تتعلق بهما لكونهما متعلقت بهما اذ اختلفت محلاتهما يستدعي
 ذلك ان تتعلق بصفة قائمة بمحل آخر وذلك يستدعي تكثير متعلقاتها لا الى حد معلوم
 ثم لو كان الامر كذلك للزم منه تعلق القدرة الواحدة بمقدورات كثيرة في محلها حتى
 تكون القدرة على كون قدرة على العلوم والارادة والكلام والفكر والجهد والشك
 والظن وسائر مقدورات العبد وكانت ثمرة هذه المسئلة استحالة خلق العجز

للعبد لان القدرة الواحدة قد تعلقت بكل مقدور له فلو حل عجز عن شئ منها
 لصار معجوزا مقدورا في زمان واحد وذلك مستحيل وما ادى اليه كان مثله في
 الاستحالة **والدليل** آخر وهو ان الله تعالى لو خلق جوهر واحد ليس معه في
 الوجود حادث آخر وصيره حيا فلا بد من قدرة قائمة به او عجز واذا قامت به
 قدرة كان مقدورها قائما بحملها اذ لا محل من الحوادث موجود سواه واذا كان
 هذا حكم الواحد من المجال فكذلك حكم كل محل يقدر حدوثه بعده او قبله وهذه
 القواعد يبطل التولد راسا والقول به فان المتولد لا يخلو ان يكون قديما
 او حادثا فان قدر قديما ولا بد له من سبب تولد منه كان السبب ايضا قديما واذا
 كان السبب والمسبب قد عجزا لم يكن لتولدا حدهما من الاخر معنى اذ لو عكس
 عاكس فصير السبب المولد مسببا متولدا لم يتمكن الرد عليه في عكسه ذلك
 لان القدم يفضي ثبوت القدم من غير اول ولا حاجة بالقدم الى من يثبت اذ ثبوت
 القديم واجب وان كان السبب قديما والمسبب حادثا كان باطلا اذ المسبب لا يتاخر
 عن سببه فان ذاته تثبت قبل ثبوت ذاته سببه وهو كالعلة والمعلول لا يجوز تقدم
 احدهما على الثاني واذا كان السبب والمسبب حادثين كان باطلا فانه لا يخلو المسبب
 اما ان يكون في ذاته السبب قبل تولده او لم يكن الا عند ظهوره فان كان لم يزل في سببه
 ثابتا لم يكن لكونه متولدا عنه معنى اذ لم يزل كائنا فيه وان كان لم يكن فيه ثابتا فلا
 معنى لتولده منه اذ الواحد لا يكثر في نفسه الا اذا انضم اليه ما هو زائد عليه ومالم
 يكن ثم كان واذا كان كذلك فهو مفقود الى مخصص مخصوصه بالثبوت بدلا من العدم
 وما صار اليه القائلون بالتولد من ان الشجرة في البررة بالقوة هذان لا يعقل
 فانه لا يخلو الشجرة اما ان يكون في البررة موجودة او معدومة فان كانت معدومة
 فليست في الشجرة فان لا شئ يحمل شيئا وان كانت الشجرة في البررة موجودة ادى القول
 بذلك الى اقتحام جهالات حتى يجوز هذا القابل لهذا ان يرجح العالم كله الى اخرت
 اية من غير ان يتقدم منه شئ ولا جهالة فوق هذه ومنزود على الفلاسفة بعد هذا
 ان شئ الله تعالى ولكننا نذكر الرد على اهل الاعتزال في مصيرهم الى القول بالتولد في
 مسائل مخصوصة في مذاههم دعاهم الى القول بذلك نصرة مذاههم في ان العبد مخلوق

فقدموا هذا المذهب وهو باطل ثم بنوا عليه ما هذبوا به من القول بالتولد
ومن قدم المذهب على الدليل فقد ضل عن سبيل السبيل وقد ذكرنا ذلك عنهم
في صدر هذا المجموع عند بيان ان ليس بين العلم والنظرة تبايناً معقولاً وبيننا ان
العلم لا يتولد عن النظر ولم تنصر المعتزلة الى القول بالتولد مصيراً منهم الى القول
بنفي حدوث العالم كما فعلت الفلاسفة ولكنهم توهموا ان العبد خالق ويخرج ثم ركبوا
المعقول على المشروع في الاستدلال فقالوا لا يثبت الله العبد ولا يعاقبه ولا يطلب منه
الا ما العبد فاعلمه فصيروا الطلب الشرعي دليلاً على ان العبد خالق لما طلب منه ثم
قالوا على ذلك وجدنا الاشياء المطلوبة منا قايمة بذواتنا ومنفصلة عن ذواتنا
وكيف ما كان خلقنا انا خالقون لها ما طلبت منا وضربوا لذلك ثلاثة امثلة فقالوا
العلم يتولد من النظر وحركة الحجر والثوب والسيوف والرمح وما اشبهها يتولد من
حركات اليد او العضو الذي اعتمد به عليه وحركة بعض اجزاء البدن يتولد منه
حركات بعض اعضائه ومنه يكون المشي فمن حركات القدم يكون حركات ساير اجزاء
البدن فما قرب من القدم وجاوره كالساق فحركاته يتولد من حركات القدم وحركات
الفخذ يتولد من حركات الساق وحركات اليد يتولد منها حركات الذراع وهكذا
الى ساير اعضاء البدن فورود التكليف بهذه الاشياء عندهم اوجب ان يقولوا هي
خلقنا وامتناع وقوعها دون اسبابها اوجب ان يقولوا هي متولدة عن هذه الاسباب
ثم لم يقع العلم بهذه المتولدة بمجرد اسبابها بل لابد من قدرة للعبد عليها مع اسبابها
فلامع المسلمين ولامع الفلاسفة ثبوت للمعتزلة قدم وكذلك يفعل الله بكل مفضل
كذاب **قال رحمه الله** والدليل على صحة ما صار اليه اهل الحق ان الذي وصفوه
بكونه متولداً لا يتخلوا ما ان يكون مقدوراً او غير مقدور فاذا كان مقدوراً كان باطلاً
من وجهين احدهما ان السبب على اصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع
فاذا كان المسبب واقعاً عند وجود السبب او بعده فينبغي ان يستقل بوجوده ويستغنى
عن تأثير القدرة فيه ولو تخيلنا اعتقاد مذهب القول وخطم لنا وجود السبب
وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة اصلاً فيوجد المسبب بوجود السبب
جريا على ما قدرناه من الاعتقاد اذ وهذا الزام صحيح فان القدرة عندهم اذا تولدت

بالمقدور وجب وجوده في ثانی الحال ويصح بها وجوده واختصاصه وإذا كان
 الأمر كذلك فلا حاجة إلى سبب يولد ما تعلقت به القدرة واختراعها وينزل
 ذلك منزلة قدرتين موثرتين متعلقتين متعلق واحد والتأثير فيه الذي هو
 وجوده يصح بكل واحدة منهما وذلك يؤدي إلى انقسام التأثير وهو عين وجود
 المقدور والواحد لا ينقسم في نفسه لأن القسمة هي الافتراق وإذا بطل ذلك في
 تقدير قدرتين موثرتين فكذلك يبطل في تقدير قدرة موثره وسبب مولد لأن
 السبب عند القائلين بالتولد يقع به المسبب وكذلك القدرة عند المعتزلة تقع
 بها المقدور وليس تعلق القدرة بالمقدور شرطاً في سبب يولده ولا وجود السبب عند
 القائلين به شرطاً في تأثير القدرة فيه فإن الشرطية قد انحصرت فيما ذكرناه في صدر
 كتابنا هذا فليست حركة العضو شرطاً في حركة الحجر فإن الشرطية لا تكون في
 نوعين من جنس واحد فإن الحركتين لو كانتا أحدهما شرطاً في الثانية لا اجتماعاً في
 محل واحد من ضرورة الشرط والمشروط إذا كانا صفتين أن يكونا قائمين بمحل
 واحد ولا يكون صفة في محل شرطاً في صفة في محل آخر إذ آل يؤدي إلى أن يكون محل
 الواحدة شرطاً في المحل الثاني حتى تمتنع وجود الحركة الواحدة مع عدم الثانية
 وإذا وجب عند وجود الحركة الواحدة وجود الحركة الثانية فليصح وجود محل الحركة
 عند وجود محل الثانية إذ لا تصح حركة إلا في محل را جواهر لا يدخلها الشرط
 بجواز وجود جواهر مع عدم ساير الجواهر **قال رحمه الله** والوجه الثاني
 أن المسبب لو كان مقدوراً لتصور وقوعه دون توسط السبب والدليل عليه
 أنه لما وقع مقدوراً للباري تعالى إذا لم ينسب العبد إليه فإنه يقع مقدوراً لله
 تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب وهذا لا يزم لهم فإنه لو كان لا يقع إلا مع سبب
 وقدرة معاً في حق الحادثة لكان كذلك في حق القديم إذ القدرة الحادثة إذا تعلقت
 عندهم بمقدور وجب وجوده لا محالة وإذا افتقد الرب تعالى عندهم على مقدور
 وجب وجوده فلا فرق بين الحادثة عندهم والقديم في إيجاب المقدور عند تعلق
 الافتقار **قال رحمه الله** فإن قالوا الباري تعالى قادر لنفسه والعبد
 قادر بالمقدور والقادر بالنفس مخالف القادر بالقدرة ولذلك يتصف الباري

تعالى بالافتداع على اجناس لا يقدر عليها القادر بالقدرة: وهذا الذي ذكره
يبطل من وجه منها او لا انها دعوى من ثلثة اوجه لا تغضد ببرهان احداها
ادعواؤهم ان الباري تعالى قادر بنفسه على راي طائفة منهم قد ذكرناها عند بيان
انتصافه تعالى باحكام الصفات وهو قادر لنفسه اي ان كونه قادرا هو صفة نفس
له عند طائفة منهم ثم قالوا ان العبد قادر بالقدرة ثم زعموا ان القدرة الحادثة
يتمكن بها من الاختراع لبعض الحوادث من غير توسط سبب ومنها ما لا يتصور
اختراعه الا مع سبب يولده وقد ابطالنا عليهم فيما قبل هذا عند اثبات الصفات
الصفات للباري سبحانه وتعالى ونبيه الان على عرض يتبين به وجه الحق لمن تأمل
وهو ان المقدور يتعلق به من العاقل متعلق ويرتبط به منه مرتبط ثم التعلق حال
من الاحوال ثم لا يخلو ان يتبع هذا الحال الذي هو التعلق وجود الباري تعالى
وذاته فيكون وجوده قدرة او في حيز القدرة يصح من ذاته ما يصح من القدرة من
التعلق والاختراع والقول بهذا خروج عن الدين وقد قال به طائفة المعتزلة
وهي المنكروا المعاني في حق سبحانه والاحوال واما ما يتبع هذا التعلق صفة
نفسية له وهي كونه قادرا وهذا الذي قال به جماهير اهل الاعتزال وهم الذين
نقروا المعاني واثبتوا الاحوال لله سبحانه وهذا لا يجوز في العقل وطريقه فان الحال
لو تعلقت لكانت ذاتا موجودة لان التعلق حال من غير خلاف بين العقلاء فلو تعلقت
الحال وهو كونه قادرا من غير ثبوت قدرة لوجب ان يكون موجوده متعلقة بنفسه
نفسها اذ كل ما يتعلق انما يكون متعلقة صفة نفس له فلا يثبت التعلق الا ان
يكون تابعا لها وصفة نفس لها فيلزم من ذلك تصيير الحال موجودة وهو باطل وقد
نقدم القول عليه عند اثبات الاحوال والرد على منكرها فاذا بطل ان يتعلق
بالمقدور ذات الباري تعالى وبطل ان يتعلق به ايضا كونه قادرا الذي هو حال له
ولا بد بين القادر والمقدور من ارتباط هو التعلق وهو حال ولا بد للحال من موجود
يتصف بها فيجب بعد هذا ان يتعلق بالمقدور متعلق هو ذات والمتعلق حال له
ويكون ذلك المتعلق مختصا بالقادر اختصا من الصفة بالموصوف وهذه الصفة هي
القدرة اذ لا معنى لكون المقدور مقدورا الا ارتباط القدرة به فقد بطل ادعواؤهم

الى ان البارى تعالى قادر من صفه نفسه واما الدعوى الثانيه وهى قولهم ان
القادر من صفه نفسه لا يحتاج في اختراع مقدوراته الى توسط سبب والقادر
بالقدرة يحتاج في ايقاع مقدوره الى توسط سبب وذلك باطل على مذهبهم
فانهم صاروا الى ان القدرة لا تؤثر في ايقاع المقدور وانما المؤثر فيه كون القادر
قادر اشاهد او غائبا وانما قالوا ذلك لوجهمين احدهما ان البارى تعالى لا يقوم
به قدرة عندهم بانفاق منهم على نفى المعاني القديمه وواجبوا ان يكون الحادث
قادر بالقدرة ومنعوا تاثير القدرة في ايجاد المقدور وصيروا التأثير لكونه
قادر اخص لا يتقاضى الاثر في المؤثر في المقدور بين القديم والحادث وانما اثبتوا للعبد
قدرة من حيث اوجبوا تقليل الحكم الجائز وكون العبد قادرا جائزا فعملوه ثبوت القدرة
وقد سبق الرد عليهم في باب تقليل الواجب والرد على منكريه فاثبتوا للعبد قدرة
وحكموا بالتاثير لكونه قادرا دون القدرة والوجه الثاني الذي حملهم على صرف
التاثير ان كون القادر قادرا هو مصيرهم الى ان الاشياء ذوات في العدم موصوفه
بمخصايص صفات الانفس والقدرة جفست منها ثبتت في العدم كسائر الاجناس وهى
اذ ذاك غير قائمه بمحل كسائر الاجناس التى هى ذوات في العدم ثبتت لها في العدم
كونها قدرة لانها صفة تفسر لها ولا ثبت اذ ذاك كون القادر قادرا لان القدرة
في العدم موصوفه بصفة نفسها وهى كونها قدرة وهى غير موجبه حكما اذ ليست
قائمة بمحل وقد تقدم الرد عليهم بما فيه منقح فلوا ثبتوا للقدرة تاثيرا للزمهم
ان يثبتوا لها التأثير في حال عدمها لانها اذ ذاك قدرة على الحقيقة فلهذا صرفوا
التاثير للحكم المعلق بها وهو كون القادر قادرا وهو باطل اذ لا معلول على الحقيقة
لان ذاتا لا يتصور ان توجب لذات اخرى حالا اذ الحال لا بد وان يكون تابعا نفسا
واحدة وقد تقدم من بيان هذه المسئلة ما فيه شفا وغنية وتبين ان المؤثر عندهم
في المقدور كون القادر قادرا لم يسخ لم الفصل بين كون البارى تعالى قادرا وبين
كون الحادث قادرا اذ المقدور اذ تقع بالاحكام لا بالقدرة واما الدعوى الثالثه
وهى قولهم لما كان البارى تعالى قادرا من صفه نفسه لم تغلق كونه قادرا ولهذا يتقدر
على اجناس لا يتقدر عليها القادر بالقدرة فان علموا ذلك بان يقولوا ان تغلق

القدرة بمقدوراتها من صفة نفسها باجناس ولا تتعلق باجناس ولما كان كون القدم
تعلّي قادرا هو المتعلق عم اذ لا نفس للمتعلق بل هو حال فلا يخص بمقدور دون
غيره من صفة نفسه اذ لا نفس له فاذا قالوا ذلك كان باطلا من وجهين احدهما
ان كونه قادرا اذا كان حال فلا يصح تعلقه البتة لا عموما ولا خصوصا لان المتعلق
بحال ولا يثبت الاحوال للاحوال لان ذلك يورث الى التسلسل وهذا يبطل كون
القادر قادرا والوجه الثاني ان نسلم لهم تعلق كونه قادرا ثم منعم عموم تعلقه
لان مقدورات العباد ليست مقدورة له عندهم ولا يغيثهم قولهم في الاعتذار عن
هذا انه تعلّي قادر على ايمان يضطر اليه العبد بان تخلق له عجزا متعلقا بايمان
ضروري فان ذلك لا يكون ايمانا مطلوبا منه مراد الله عندهم فالذي يقدر عليه
لا يريد والذي يريد لا يقدر عليه وكلامنا في الايمان المطلوب من العبد ولا يخص
لهم من هذه الطلبية فقط بل تنافض دعواهم في كل ما اوردوه من هذه المسئلة وقد
اثبت هذه القضية امرين احدهما ان المتولد غير مقدور ا كفا بسببه في وقوعه
والثاني ان المقدور غير متولد ا كفا بتأثير القدرة فيه وبطلان يكون الشئ الواحد
متولدا من سبب مقدور بالقدرة واذا ثبت ذلك فلا يخلو المعترض بعد بطلانه اما ان
يذهبوا الى ان العلم يقع بالقدرة دون نظيره ولده وان حركه المجرب تقع بالقدرة دون
اعتماد يولدها واما ان يقولوا تقع العلم بنسب السبب الذي هو المنظر دون
القدرة وكذلك حركه المجرب تقع بنسب السبب الذي هو محرك العضو عند اعتماده
عليه اذا اجمع بين الاقتدار والتولد قد يبطل بما تقدم ذكره فان صاروا الى ان العلم يقع
بمجرد القدرة دون السبب وخلقوا عقدا صرارهم على هذا القول الزور طالبا لبنا لهم
بامكان ثبوت العلم بالمدلولات من غير تفكير ونظرونها فلا يجدون الى ذلك سبيلا
واذا امتنع ذلك علينا وعليهم تخننا على الوجه الذي كان به المنع فلا يخلو ذلك من
ثلاثة معان احدها ان يكون لقصور قدرة العبد عن الاختراع فاذا لم تخلق البارئ
له علما فلا يستطيع عليه العبد واما ان يرجع المنع الى امتناع السبب المولد واما
ان يرجع الى محض الاعتقاد فان كان المنع لقصور القدرة انكادته عن التأثير فهو
الحق الذي دان به سلف الامة وخلفها من الصالحين الموفيقين وازدعموا ان الامنا

من وقوع العلة عدم سببه ومولده الذي هو الفطر كان ذلك خوضا منهم فيما
 بقرار الفراغ من ابطاله واذا بطل ان يكون من عدم السبب لم يبق الا ان
 المنع يكون راجعا الى اجراء الله سبحانه مما دنته في خلقه كيف شاء بان لا
 تخلو العلم بالمدلولات والادلة الا بعد الفطر فيها وفي ذلك اذن دليل على امتناع
 الخلق والاختراع على العبد فان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد على
 الحقيقة لم تتوقف على اعتياد وارادة من الله تعالى فان اهل الاعتزال لو متفقون
 على الضلال لا تمتنع افعال المخلوق ارادة ذي الجلال فان الله عندهم يريد الطاعة
 والعبد مخلوق المعصية على كراهية الرب لها تعالى الله عن قول المبطلين وكذلك
 ان صاروا الى ان العلة تقع بمجرد السبب المولد كان ذلك تصورا بقول الفلاسفة
 القائلين بقدم العالم حتى يجوز ان ينشأ فعل من الجائز ان بسبب يوجب له لا بقدر
 مقتدر عليه وذلك يقتضي باختصاص الجائز بالثبوت دون العلم من غير تخصص
 قصدا فيجاءه وذلك خروج عن الدين وردع للضرورة وابطال للدلالة الادلة
 العقلية والشرعية والعباد بالله من طرق الضلال فقد بطل ان يقتضوا لاقتدار
 والتولد عقلا وقد بطل بمجرد السبب في التأثير عقلا ايضا وبقي وجه الاعتقاد
 وهو الحق وقد تعذر القول به على اهل الاعتزال لصاير من الى القول باقتدار
 العبد على المخلوق والاختراع فليس لهم سبيل الى بيان وجه الحق في هذه المسئلة
 ما داموا مصرين على ان العبد مخلوق ومخترع فلا هم مع الفلاسفة اهل الكفر ولا
 مع المؤمنين اهل الحق وصاروا كالمناقضين مدببين بين ذلك لا الى ههنا ولا الى
 هو لا ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا **قال رحمه الله** ثم المصير الى التولد
 يجوز على معقد فضائح ناباها العقول ويذكر فسادها بالبداهة وذلك ان من
 رمى سهما ثم اخترقته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ثم اتصل بها وصادف حيا
 ولم يزل الجرح ساريا الى الافضاء الى زهوق الروح في سنين واعوام وكل ذلك
 بعد موت الرامي فهذه الروايات والالام من افعال الرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد
 في الفساد على نسبة قتل الى ميت :: التولد عند المعتزلة يكون العلم بتولد
 عن الفطر معه في محله وما عدا ذلك مما صاروا الى القول بالتولد فيه فانهم شرطوا

فيه اعتماداته وانصلا لا تحركه الثوب عند حركة اليد وما كان بالكلام او حركات
من غير اعتماداته فلا يولد عندهم فاذا رمى الرامي عندهم حجرا فلا خلاف عندهم
في تولد حركات الحجر من حركات اليد وكثرة حركات الحجر عند اندفاعه في الكثرة على
قدر سرعة حركه اليد في الزمان فيندفع الحجر عند ذلك بحركات كثيرة متواليات
ويقطع مسافة بعيدة والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط
الأعضاء على الأعضاء وذلك من هذا هب الأطباء يعين وهو غير مرضي عند
المحققين بل يفعل الله ما يشاء لمن يشاء على أي خلقه خلقه وعلى أي شكل صورته
وكل ما تقدم من الأدلة على أن الله تعالى لا يوجد شيئا ولا يخترعه فهو دليل على الرد
على الغاليليين بالتولد لصحة الدلالة على انفرادة تعالى بالابحاد والخلق فمن خلق
كمن لا يخلق فلا يذكرون **قال رحمه الله** فان قالوا وجدنا المسببات واقعة
على حسب القصد والدواعي ومبالغ الأسباب كما ان المقدور ان المباشرة بالقدر
القائمة بمحلها تقع على حسب الدواعي والقصد وراموا بهذا تشبيها بين افعال
القدرة بالمقدور فيمكن العبد من ذلك وبين المسبب وسببه فيمكن المقاصد
لذلك وليس الامر كذلك فان القدرة على حركة في محل الانسان تقع مع القدرة
والمتعلقة مع ثبوت قدرتها المتعلقة بها وذلك ان الحركة الى جهة مخصوصة عليها
قدرة متعلقة بها لا تصلح لغيرها والحركة الى جهة أخرى عليها ايضا للعبد قدرة
متعلقة بها لا تصلح الا لها فالمقدور ابدأ لا يخالف القدرة في صلاحيتها له بل
يقع على ما تصلح القدرة وليس كذلك الأسباب التي ادعوا انها مولدة فان
العبد اذا رمى حجرا وقصده مرميا اليه قد يصيبه وقد يخطئه ويصيب غيره وذلك
ان القدرة منفردة ومقدورها منفردة ايضا لا يتعلق القدرة الواحدة بالمقدور
واحد وهذا مذهب أهل الحق وقد تقدم بيان ذلك والرد على من انكره وحاده عنده
وليس كذلك السبب المولد عندهم فقد يزيد تارة وينقص أخرى فلا نسلم لهم ان
المسببات تقع على حسب القصد والدواعي فان الشئ يقع مقصودا ولا يقع
متولدا عندهم وكذلك الرى عند الشرب يقع مقصودا وليس متولدا عندهم
وكذلك الخوف عند التخويف والتمويل يقع مقصودا وليس متولدا عندهم وكذلك

البشم والبرذ والسقم مما لا تتولد عندهم وكذلك التخميل والاختشام قد تقع مقصودة وليست من المتولدات وكذلك الحرارة عند احتكاك اجرام تقع ايضا مقصودة من غير ان تتولد عندهم وكذلك المودة عند اكثرهم يقع مقصودا عند اسبابه المعتادة وليس من المتولدات ثم نجد ما يقع على خلاف المقاصد والدواعي مع كونه مقدورا وذلك افعال الغافل والذاهل فانها مقدورة للغافل والذاهل وتقع من غير قصد وقد يريدان تنكلم بالكلمة فينطق بغيرها على خلاف ما قصده وهذا لا يذكره احد من العقلاء واذا ثبت هذا الاحتمال سقط بشي مما ذكرناه الاستدلال **باب**

قال رحمه الله ذهبت الفلاسفة الى ان الكون والفساد المعبر بهما عن تركيب العناصر الاربعة واختلاها بعد التركيب من اثار الطبيع والقوى ما جرى في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها اثار طبيعية وما جرى في العالم العلوي القوي عن النار والهواء والماء والارض فهو من اثار نفوس الافلاك وعقولها وتلك الاثار تستند على عندهم الى الروحاني الاول وهو مستند الى الموجود الاول وهو الهاري على زعمهم وهو سبب الاسباب وموجبهما وليس من مقتضى اصلهم ان الموجود الاول ينتج شيئا على اختياره ابقا على بل هو موجب للروحاني الاول ثم الروحاني موجب للفلك ونفسه وعقله وكذلك القول في الفلك الاعلى مع الذي يليه الى الانتهاء الى فلك القمر والاثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ولا يعنونها قبول اختلاف الاشكال فالشمس لا تصور تقديرها على هيئة اخرى غير الهيئة التي هي عليه وانما يتعرض لقبول الاشكال المختلفة هيولا عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع بالهيولا عن اجواهر ويعبرون عن اعراضها بالصورت حقيقة اصلهم ان العالم العلوي وعالم الكون والفساد لا مفتخ لهما وهما مع الموجود الاول كالمعلول مع العلة فهذه حكاية مذهبهم ثم لعلم ان الفلاسفة على ثلاث فرق فرقة منهم هو الطبيعيون ينظرون في عالم الكون والفساد وهي كرة الارض ومعنى الكون عندهم تركيب العناصر ومعنى الفساد انحلال ذلك التركيب ويسمون اجواهر

عندنا اذا اختلفت هيولى وكل متخير عندهم فهو متريك واقل ما يتخير عندهم في
صغر حجمه ما ياتلف ويتريك من اربعة مواد وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي المواد والطبايع والعناصر والجواهر واصل الطب عندهم معرفة اقدار
اجزاء التركيب على تقريب لا على احاطة وتحقيق وينظر الطبيب في المزاج
وتركيب الجسم وما الاغلب عليه وما الاقل وينظر الى الغذاء والدواء ويقابل
الحار بالبارد والبارد بالحار والرطب باليابس واليابس بالرطب ثم ينظرون في
السن والاقليم والفصل من السنة ثم ينظرون في القدر الذي يعاين به ما
غلب من الطبايع على الجسم فيقابلونه به على قدر يصلح له فاذا اختلف تركيب
الهيولى اصاب الى الاستطفسات وهي الارض والماء والهواء والنار فالارض التراب
وهي المتوسطة المركز الذي اليه ينتهي كل هيولى وقد احاطت بالارض فذلك الماء
وهو استطفس البرودة والرطوبة والتراب استطفس البرودة واليبوسة ثم فلك
الهواء وهو استطفس الحرارة والرطوبة ثم فلك النار وهو المحيط الاعلى من
الاستطفسات ثم المواد وهي البرودة والرطوبة والحرارة واليبوسة ثم فلك القمر
ثم فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم
فلك زحل ثم فلك البروج ثم فلك الروحاني ثم الفلك الذي هو الموجود الاول اليه
يستند الكل على تدرج فالطبايعيون من الفلاسفة لا ينتهي نظريتهم الا الى مقعر
فلك القمر في عالم الهيولى وصورها والصور عندهم الاشكال التي تتركب عليها
الاجسام المؤتلفة وليس في الوجود عندهم ما يقبل الاشكال المختلفة سواها
واما من فلك القمر فصاعدا فلا نظر للطبايعيين في شئ من ذلك وانما ينظر في ذلك
الدهرية **وهي** الطائفة الثانية من الفلاسفة يحكمون بالقضاء من العالم العلوي
على العالم السفلي ويجعلون هذه الافلاك ثنائيات وقوا وهي على هيئة لا تقبل
عندهم شكلا خلافا هي عليه وزعم هو ان دورات الافلاك كلها من المغرب
الى المشرق وان الفلك التاسع على خلاف بينهم وهو الذي نقذف بالافلاك
كلها من المشرق الى المغرب كل على اقدار وترتيب منازل وما علمنا من الافلاك فهو
سبب للفلك الذي يليه من اسفله وعنه يتولد القمر وفلكه متولد عن عطارد

وفلكه وعطاره متولد من الزهرة وهي متولدة من الشمس والشمس متولدة
 من الميرخ وهو متولد من المشتري والمشتري متولد من زحل وهو متولد من
 فلك البروج وفلك البروج متولد من الموجود الاول الذي هو علة العلل وسبب
 الاسباب ولم تثبت الدهرة شيئا ابدا على هذه الافلاك في العالم العلوي
 وهي احياء عالمة بسايات غير مركبة ولا موصوفة باعراض هي صورها وهي
 مؤثره في العالم السفلي بما فيه ولم ينزل الامر عندهم على هذا كلما نفذت دورة
 بما فيها من التأثيرات عادة مرة اخرى وليس لهذه القصيدة اول عند همد
 والدورة الكبيرة وهو الاصح عندهم تعود دورته الى ست وثلاثين الف سنة من
 حساب الشمس ويعود كل شيء الى ما كان عليه وصار هو لا الى ان لا معلوم
 الا ما يحس وقالت فرقة منهم يقال لهم الشمسية لا يعلم شيء الا المحسوسات
 او ما بلغت اليه ضرورة العقل وكل ما يكون من عالم القبول فانه عندهم يعود
 في الدورة الثانية وكل ما جرى للحيوان والنبات من اتصاف فانه يعود اليه في
 الدورة التي بعد دورته التي هو فيها واما الطائفة الثالثة من الفلاسفة
 فانهم يشبهون ما ادعته الطبائع من موادهم وتركيبها وما ادعته الدهرة
 في اقوالها الا انهم زادوا على الفريقين اثبات افلاك روحانيات لما انتهوا الى
 فلك البروج قالوا ان فوقه فلكا هو فلك النفس وهو متولد عن فلك العقل
 وفلك العقل هو ايضا متولد من فلك الروحاني وهو المعبود عند طائفة منهم
 وهو ايسر الاسباب وهو علة العلل وطائفة منهم قالت ان هذا الروحاني
 هو متولد من الموجود الاول الذي هو الاله وهو الذي صدر عنه العالم على
 التدبير وانما تولد عنه الروحاني الذي يليه وكذلك واحد عن آخر الى فلك
 القمر لانهم قالوا لا يتولد عن الواحد الا واحد وكذلك اختلفوا في اثبات فلك
 النفس والعقل فقالت طائفة هما فلك واحد وقالت طائفة للنفس فلك
 وللعقل فلك وليس المقدم عندهم بالزمان بل هو بالرتبة وجملة الافلاك
 الروحانية وغيرها مما دونها لم تنزل في ازمة فالباري لم ينزل في ازمة الاول
 لها وقد ردنا عليهم عند اثباتنا قدم الاله سبحانه وبينا حقيقة الزمان

وانه مقارنة حادث حادثا في الحدوث فهذا جملة اعملاهم ولنا في الرد عليهم
مسلكان احدهما ان يبين حدث العالم واذا ثبت بطل كل ما هو ابيه فان كل
مختص بجملة او ثابت في مكان فالحدث وصفه اذا لا كان من الحركات والسكنات
واجبة له لا ينفك عنها ولا يسبقها وما لا يسبق الحادث فهو حادث ثم حادث لا
اول لها يستحيل ثبوت واحد منها وقد تقدم بيان ذلك في الركن الرابع من حدث
العالم واذا استنفدت الحوادث مجملتها الى اول فلا بد لها من موجد يوحدها وهو
لا يشبهها ولا تشبهه ثم تكون تخصيصه اياها تخصيص اختيار لا تخصيص علة
اذ في التعليل حدثا وقد معها وكلاهما محال ولو اقتصرنا على هذا في الرد
عليهم لكان كافيا شافيا ولكن لا بد من تتبع دعاويهم الكاذبة واقاويلهم المزخرفة
فاما اصحاب المهور والمادة فما ادعوه من اثبات حرارة وبرودة ورطوبة وبسوسة
بسايط من غير حلول في محل فجرد دعوى لا سبيلا الى العلم بها مع القطع باستحالة
ثبوتها اذا الحرارة من غير حار موصوف بها لا يجوز في العقل وقد يبين في حدث العالم
ان الاعراض لا تقوم بانفسها وانما مشروط بها اياها واما قولهم بترتيب اما كنها
وان بعضها فوق بعض مع كونها بسايط فامر لا خفاء ببطلانه فان المختص بجملة
لا بد من كونه متميزا واثبات التميز للحرارة واخوانها مستحيل واما قولهم انها امتزج
وتتربط فمستحيل فانهم ان عنوا بذلك مجاورة بعضها لبعض فلا امتزاج بل يقي
كل شئ منها على ما كان عليه قبل المجاورة وان عنوا بالامتزاج التداخل فقط
بطلت حقايقها ولم يتصور اخلالها بعد ذلك ثم يمنعهم من امتزاجها ان الحرارة
طبيعتها العلوية وان الرطوبة طبيعتها التسفلية وكذلك البرودة والهوا متصعد
وليس متسفلا فكيف يتصور الامتزاج من هو الا ان يحتل حقيقة كل شئ منها
حتى تنزل الحرارة من مركزها او تصعد البرودة من موضعها وقد انفقوا على ان
الامتزاج انما يكون اسفل من هذه وهو عالم الكون والفساد وهي كسرة الارض
فكيف بلوغ بعضها الى بعض ثم التركيب كناية عن انضمامها وقد بعضها من بعض
وذلك لا يكون الا بعد ثبوت التميز وقبول الاكوان وهذا يبطل ما ذهبوا اليه
من التركيب في حق العناصر والمواد ثم اذا تركبت صارت متميزة اجساما هي
تية

وقيل الاشكال وهي باعيناها التي كانت لا تقبل الشكل بانفسها ثم صارت
ذات اشكال اذ ليست الهيولانية ذوات اشكال زايدة على الطبايع المبتلغة
بل هي باعيناها تعود هيولا ذوات اشكال وكل هذا مما تآباه العقول وبمجه
الاسماع وكل من اثبت شيئا فلا بد من برهان يصح دعواه والا فهو مردود عليه
قوله غير مجمل ودعواه وقد انحصرت طرق العلوم بالغابات التي لم نشاهد لها
في خبر يعتضد معجزة في كونه صدقا او خبر يعتضد بنواتره حتى يا من العاقل
كونه خلفا في قضية العرف او في دلالة العقول التي تشهد الضرورة بصحتها
او في مجرد الضرورة وليس على ما ادعوه من ثبوت هذه العناصر شيئا مما ذكرنا
بل على استحالة دلالات وحكم للضرورات ولا تثبت لهم قدم عند هذه المطالبات
لانهم قلدوا من كفر قبلهم وغالوا عقولهم واصل ضلالهم اقيسة قاسدة
وجها لات معتقدة وما هذا الله تعالى اهل الحق الى حقايق الفطريات الا
بالنبية في كتابه وعلى السنة رساله بذكره الايات والدلالات في الارض والسموات
فهدي الله سبحانه من شاء من خلقه للفكر والاعتبار فابصروا عجائب صريح
في ترتيب الجبال والخصائص المخلوقات وبلاد الهند لم يبعث اليهم رسول قبل
محمد عليه السلام ولا شاهدوا خرق العوايد في معجزات الانبياء عليهم السلام
فاستعملوا عقولهم في غير طرق الحق واقاموا المعنادات الجائزات والحيات وانزلوا
خرق العوايد من قبيل المستحيلات فاذا بهرت عقولهم ما لا قدرة لهم على تكذيبه
ودفعه كانفلاق البحر واجبا الموفق وطوفان نوح وسلامة التحليل عليه السلام
من اخراق النار حتى صارت عليه بردا وسلاما مع ما ضاهاها من دكدكة الجبال
على ثمود وخروج الناقة من صخرة وارسل الريح على عاد واهلاك قومها ونجاة
الآخرين وهم معهم في مكان واحد سلوكوا فيها مسالك فما وجدوا سبيلا الى تكذيبه
كذبه وما لم يجدوا الى الكذب فيه سبيلا صرفوه الى الخيل والسمير والمدكات
واذا كان امرا يتصور ان يوصل اليه بالسمير والخيل قالوا قرآن او جب ذلك تنسكا
منهزما اعتقده واذا فترتهم سياقة الادلح القاطعة فالواهي قوة جدلية
وهي تعرفون بانها لازمة ولا حاجة لاحد على دفعها فاما اقيستهم فهي مثلا انهم

اذا نظروا الى الفلقة اذ ركو ابردها في حاسة الكفا قالوا ان الحرارة فيها كامنة
وقد نبهنا على الرد عليهم في ابطال الكون والظهور في باب حدث العالم فاذا
جعل منها على قرحة او لا كما احده في فيه وجوت الحرارة عند ذلك فقالوا ان
الحرارة الكامنة فيها ظهرت الان وانتقلت الى اجزاء الفم وهذه غلطة وقد
بيننا ان الاعراض لا تخكم الا في محلها في باب حدث العالم ثم طلبوا مادة تمده
الغلقة وغيرها من العقاقير الحارة فاعتقدوا مادة حرارية ثم فعلوا كذلك
فيما يكون البرودة عند نفسه وفيما تكون الرطوبة عند استعماله وفيما يكون
اليبوسة عند مجاورته اذ عند المس توجد هذه الاربعة والالام والذات
نتائج هذه الاربعة وهي راجعة الى الانفصال والالتئام في هذين طويلا والوال
على ذلك ان جعل حيوانا نار موجهة فتمترقق ويبقى على حكم الحياء والله سبحانه
ان شاء بعينه من عبيده ان يمترقق فتمترقق اجزأوه ويخلق له حياة ابد فانه لا
يموت اذ لا يموت احدا بالاموت ولا يحيى الا يخلق حياة والالام والذات لا تافرو
الحياة بل تصح الابهام وليس للحياة شرط الا المجل فحسب فاذا استعملوا عن كون
العناصر ثابتة هل ذلك محسوس لم يستطيعوا على ذلك ولا هي مما انتبه الشارع
فتعلم بذلك ولا تشهد لها ضرورة العقل ولا استندت الى خبر متواتر اذ اصلها
تتواتر عنه الاخبار ان يكون في الاصل محسوسا وليس في العناصر كذلك فقد
انسدت الطرق الموصلة الى العلوم دونها ولكن الله يضل عن نيا ويهدي من
يشاء لا يشل عما يفعلوههم يسئلون واما الطائفة المتأينة وهم الدهرية فانهم
يقولون لا يعلم الا ما يحس وما عدا ذلك فلا سبيل الى العلم به فاذا زعموا انهم
يعلمون انه لا يعلم الا ما يحس قيل لهم هذا العلم الذي تعلمون به انه لا يعلم الا ما
يحس معلومه محسوس عندكم فان قالوا هو محسوس لنا قيل لهم ان النفي لا
يكون محسوسا واما معلومكم على زعمكم انه لا يعلم الا ما يحس فمعلومكم اذا انما هو
نفي العلم عن ما يحس معلومه وان زعموا ان معلومهم في ذلك غير محسوس نقضوا
ما اصلوه من قولهم لا يعلم الا ما يحس واما ما ذهبوا اليه من نفي بعض الافلاك
في بعض فامر لا يتصور ثبوته في قصبات العقول فان التائس راى ان يكون

إيجادا كما تؤثر القدرة في المقدور فتبهره الى الوجود واذا كان كذلك فالمؤثر
 يسبق على ما يؤثر فيه لا محالة وهم يابون ان تنقدم فلذلك على ذلك بالزمان
 او يكون التأثير ابتداء وصف في المؤثر فيه ولو كان كذلك لكان كل فلذلك موصوفا
 بما يؤثر فيه الاخر وهذا يخرجها عن كونها بسايط ويصيرها الى التغيير عما هي
 عليه وهم يابون ذلك واما قولهم انها احيا فدعوى عمرية عن التخصيل اذ
 لو اقراين بقترن بالاحياء ما علم احد كون الحي فإي قربة بقترن بالقمور
 او غيره حتى تدل على حيائه وليس لاحد ان يدعي ادراك قربة تشهد له عند
 ادراك القمور ان حي ودعوى ذلك زور وبهتان واما قولهم ان الاعلى منهم يؤثر
 في الادنى اليه من جهة السفلى فلا يبرهان عليه فان التناثر وان كان بالاطلاق
 سلم لم يجب تأثير الاعلى في الاسفل بل كان يكون الامر سواء جازا كفيف
 والغيبض امر لا يقدر ولا يتصور بانه اما ان يكون انتقالا واما ان يكون تعلقا
 فان قدر انتقالا ادى الى ان يكون اجساما متغيرة وذلك مما يابونه وان كان
 الغيبض عبارة عن تعلق بالمفيض عليه كان ذلك باطلا اذ لا يخلو ان يؤثر في
 المتعلق او لا يؤثر فيه فان اثر فيه فقد اخرج عن كونه بسيطا وصورة متركبا
 موصوفا بما لم يكن قبل موصوفا به وان كان لا يؤثر فيه فلا تأثير فلامعنى للتعلق من
 غير تأثير فيه اذ يكون كتعلق العلم بالمعلوم واما الطائفة الثالثة وهم
 الالاهية من الفلاسفة فانهم وافقوا الخوانهم من الدهرنة والطبيعية على ما
 تكلموا فيه ثم زادوا عليهم في اثبات افلاك روحانية لا يشهد لها شاهد ولكنهم
 صاروا الى ما صاروا اليه من اثباتها لما حمل اصحاب الهيمولا على اثبات العناصر
 جريا على اقيسة فاسدة وذلك انهم قالوا وجدنا الحيوانات هيولانية كالنباتات
 والجمادات ثم رأينا بعض الحيوانات ذوات افكار وعقول وعلوم فعلمنا ان لها
 مآد لها بنفوس وعقول فلذلك اثبتنا فلذلك نفس وفلك عقل واما
 اسنادها الى الموجود الاول فامر واجب لانكره العقول ولا يختلف في ذلك
 العقلاء لان العلم بالله على ضروري لا يختلف للاحوال في ذلك ثم ما صاروا اليه
 من فيض هذه الافلاك على الاجسام التي هي عالم الكون والفساد على ترتيب

اصله الاعتدال في المزاج على ترتيب ايضا ولا علة عندهم يعرفونها في كون
هيمولا اقرب الى الاعتدال من مركب اخر وجعلوا علة قبول لمفيضات الاعتدال
ثم احوالوا ان يوجد مركب معتدل غاية الاعتدال وافقوا على ذلك لانه لو
كان كذلك ليجاد بنه امور متضادة في الجهات والاخلاق وقال بعضهم لو كان
كذلك لقبل كل الروحانيات وتخرج عن كونه مركبا هيمولا بيا ثم افقوا على
ان الموجود الاول انما تأثيره في الروحاني الذي يليه وتاثير الروحاني في الفلك
الذي يليه ثم كذلك الى فلك القمر فنقول ههنا اكتشافنا بايجاب الموجود الاول
في ايجاب ما عداه من غير هذا التدرج الذي ذهبتم اليه لولا التحكم بغير دليل
وقد عمووا انهم يتوصلون الى ذلك من ان الموجود الاول موجب الروحاني وان الروحاني
يوجب الذي يليه حتى تنتهي النوبة الى فلك القمر وما كان تحتها من الطبائع فهي
من انار الافلاك ومعقولها وانفسها بتدريج القوايج فالرياضيات من العلم
بالعدد والهندسة والطبايع وعلم الاكوان فتنتج لهم العلوم بالا الهيات من
غير اقامة برهان وسرافكار في الدلالات البرهانية وهذه دعاوى كاذبة وانما
يصلون بما قالوه الى تخيلات واوهام وليست علوما على الحقيقة فان طرق
العلوم مضبوطة فما كان من العالم واقسامه فيعلم بتغييره وتخصيص بعض الكميات
له دون بعض انه يدل على افتقاره الى المخصص فمن لم يزل الكمايز منزلة والواجب
منزلة والمستحيل منزلة لا يصل الى حقيقة علم بالا الهيات ابدا اذا عاها هذه
الاشياء التي ذكروها من الرياضيات لا تنقي بالعلم بالا الهيات الا ان كان النظر
فيها من طريق الجواز والتغيير كما ذكرناه انفا وكذلك من اختلطت عليه المعلومات
في ارتباطها فلم يفرق بين ارتباط معقول وارتباط مشروع وارتباط معتاد وعرفه
الانسان بالارتباط المعقول يبلغه الى فهم الارتباط المعتاد وفهم الارتباط المعتاد
يبلغ الى فهم الارتباط المشروع فانه انما يتوصل الى العلم بارتباط المشروعات بالعلم
بالمعتادات اذ بانحرافها تكون دلالة المعجزات فمن ظن ارتباط المعتادات واجبا تغذر
عليه فهم المعجزات وصرف المعجزة الى قوة قاتوا الى خاصية قاتوا في الحق اذ لم
يعرف اصوله ومقدما من الحدود والاعتقاد والقضاء بالحكم للوحد يهدي من

يشاء ويضل من شاء قال رحمه الله فصل في إرادة
الكائنات لما رأينا هذا الفصل متعلقا بأحكام الإرادة وخلق
الأعمال ومتعلقات القدرة رأينا تقديم هذه الأصول وقد حاز أن تذكر
مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات والرد على مخالفينهم **اعلموا** ارشدكم
الله أن المراد أن يكون متعلقا للإرادة لثلاثة معان أحدها كونه جائزا غير
واجب ولا مستحيل والثاني أن يكون معلوما عند المريد له إذا الإرادة
مشروطة بالعلم بالمراد لأنصح الإرادة ألا بالعلم بالمراد الثالث أن يكون
المراد معدوما أو لم يحدث المريد له بأنه معدوم وإنما قلنا ذلك لأن الإنسان قد
يريد موت زيد مثلا وقد يكون زيد ميتا في ذلك الوقت ولكن لما اعتقده معدوما
امكن أن يريد وجوده وكذلك لو كان الشيء معدوما وهو يعتقد أنه موجود
لم يتصور منه أن يريد وجوده لا اعتقاده أنه موجود فافهم ذلك وإذا كان الأمر
كذلك فالبارئ سبحانه لا يجوز عليه أن يخرج عن شيء إلا على ما هو عليه من حيث
هو عالم بكل شيء على ما هو عليه فيكون المراد في حقه تعالى معدوما على الحقيقة
فيريد الباري سبحانه وهو في حال العدم ثم يخرج به إلى الوجود بقدرته فما كان
جائزا للوجود فلا يقع إلا بإرادته وقد رتبته ولا يمنع الإيجاب إرادته سبحانه وتعالى ولا
يختص إرادته في تعلقها بالمراد لكون المراد جنسا أو نوعا أو طاعة أو معصية
أو جسما أو عرضا بل تتعلق إرادته بالشيء لكونه جائزا للوجود جائزا لعدم شتم الأئمة
رضي الله عنهم اختلفوا في إطلاق الفاظ ومنعها فإذا سئل بعضهم فقيل له
أراد الله كفر الكافرين فلا يختص الجواب بما سئل عنه لكن يقول لا يكون إلا ما
أراد الله سبحانه حذرنا منهم على إيهام الزلل عند العوام إذ قد يتوهم من لا
يعلم العقوبات أن الله تعالى إذا أراد شيئا يأمربه ويحض عليه وهذا غير بعيد
فإن من الأشياء ما يطلق عموما ومنها ما لا يطلق على العموم إلا في قيد
ويختص فإن القائل ذا سئل عن العالم وما فيه قال العالم بما فيه لله تعالى والعالم
يحتوي على الشركاء والأولاد والصواب ولو سئل عن هذه الأشياء بأعيانها
لتعذر الجواب عن ذلك شرعا فإن القائل إذا قال الشريك لله وهو يعني شريكا من

شركاء الناس لم يطلق الجواب عن هذا الا بقيد بان يقول القائل شريك
 عمرو ملك لله تعالى فهذا الجواب عن قضية القيد ولو قال القائل الزوجه
 والولد لله تعالى وهو يعني زوج زيد وولد عمرو فلا سبيل الى اطلاق الجواب
 الا بما ذكرناه من طريق القيد باضافه الشركة الى الخلق والملك الى الخلق
 ومن العالمين بطلق القول عمومها وخصوصا ولا يمنع عن شي ونقول اذا
 اعتقد المعتقد شيئا على علم فلا يمنع عن اطلاق القول بما يعلمه مخافة
 الزلل على العامي فانه لا يخلو ان يكون عالما بان الله تعالى خالق كل شي وان غيره
 لا يخلق شيئا او يكون غير عالم به فان كان غير عالم بذلك لم يثبت له ايمانه وسقط
 اخترامه فلا تراعى زلفه عند اطلاق الحق وان كان عالما بان الله هو الخالق
 والخالق سواء علم انه خالق الايمان والكفر ولا يكون الا ما اراده سبحانه وتعالى
 فاذا قيل اراد الله كفر الكافرين علم انه لو اراد الله ما خلقه ولا اخترعه فلا
 يضره سماع ذلك ولا درجة بين الدرجتين فلا يخلو اما ان يكون عالما بما ذكرناه فلا
 يضره ذلك واما ان يكون جاهلا بذلك فلا يبالى به وكذلك اختلفوا في اطلاق
 لفظ المحبة والرضا فذهب طائفة الى امتناع اطلاق المحبة والرضا في حق
الرب تعالى متعلقا بكفر الكافرين فاذا قيل هل يرضى الباري تعالى كفر الكافرين ومحبة
 فمن العالمين بمنع من الجواب ومنهم من لا يمنع من الجواب مصيرا منهم الى ان الرضا
 والمحبة معناهما الارادة ولما ثبت انه لا خالق سواه ولا يخلق الا ما اراده والارادة
 عند هؤلاء هي الرضا والمحبة اطلقوا القول بانه يجب كفر الكافرين ويرضاه
 لا الهه واقربهم ومن صار منهم الى ان المحبة والرضا كناية عن انعام الله على عبده
 فيكون ذلك من اسماء الافعال فلا يطلق الجواب اذ لا خير في خلق الكفر لمن خلقه
 الله فلا يحبه ولا يرضاه وهذه مسئلة لا بد فيها من نظر وذلك ان المحبة اذا كانت
 بمعنى الارادة فلا يباس بالخلقها في حق الكفر فان الله تعالى اراده ولو لا ذلك ما
 اوجدته واما اذا كانت المحبة والرضا كناية عن انعام الله على العبد وتفضله
 عليه فلا يطلق هذا في حق الكفر فلا يقال رضي الله الكفر واحبه بهذا المعنى
 فان الكفر لا ينعم الله عليه فان الكفر صفة ولا ينعم على الصفة لان الانعام خلق

العدة والصفة لا يقبل الصفة فلا يبقى عند قول القائل رضي الله الكفر إلا إرادته
 على أن المحبة والرضا هي الإرادة وهي متعلقة بالكفر وبكل جائز كما تقدم
 بيانه ثم يعترض في هذا الفصل سؤال وهو أنه إذا قال القائل بأن الله
 يحب عبده فلا يكون المحبة هاهنا بمعنى الإرادة لأن الإرادة لا تتعلق لها ثبات
 وإنما تتعلق إرادة الله تعالى بعبده في حين عدمه فيكون معنى محبة الله تعالى
 عبدا من عباد الله انعامه عليه وإحسانه إليه على مذهب من يرى أن المحبة من
 أسماء الأفعال وعلى من يجعل المحبة هي الإرادة فيكون معناها إرادة الانعام على
 العبد وإرادة الإحسان إليه. وإذا قيل أحب العبد ربه كما قال تعالى مجهم وبحبه
 فيكون معنى محبة العبد ربه تعالى على ثلاثة معان أحدها الأذعان والتدليل
 لله تعالى والتعظيم له سبحانه وتعالى ولذلك قال المشايخ المحبة وجود تعظيم
 في القلب يمنع الموصوف بها من الانقياد لغير محبوبه والوجه الثاني من معاني
 المحبة من العبد ربه وهو إرادة العبد طاعة ربه والاستغفال بامتنال وأمره
 واجتناب نواهيه والانتصاف بموافقة الرسول صلى الله عليه وسلم فانتعوني
 بحبكم الله والوجه الثالث من معاني محبة العبد لله سبحانه إرادته انعام الله
 عليه وإحسانه إليه فتكون المحبة لله تعالى هذا المضاف وإقامة المضاف إليه
 مقامه فيقول القائل أحب الله ومعناه أحب نعم الله وإحسانه لأن الإرادة
 لا تتعلق بالقديم سبحانه وتعالى لوجوب وجوده سبحانه وتعالى فلا بد من
 صرف المحبة من العبد إلى فعل من أفعال الله تعالى يجوز أن تتعلق به الإرادة
 فمن علم وجوب شيء استحالة عليه أن يريده وكذلك من علم استحالة شيء استحالة
 عليه أن يريده وإن يريده استحالة لا استحالة المستحيل واجبة فهمي مع
 الجواز دون الوجوب والاستحالة أمكن تتعلق الإرادة. وأما المعنوية فأنهم
 قسموا الأفعال في حق الإرادة من الله تعالى على أقسام فقالوا ما فعله الله تعالى
 فهو مريد له إلا الإرادة عند أهل البصرة فأنهم زعموا أنه تعالى يخلق إرادة لا ي
 يخلق ويرجع إليه حكمها فيكون مريد بها ومنعوا أن تتعلق الإرادة بالإرادة
 فزعموا منهم من التزم التسلسل وقد تقدم الرد عليهم في بابتات الصفات

المعنوية لله تعالى وقسموا مقدورات العبيد الى ثلاثة اقسام القسم الواحد
 الطاعات فقالوا هي مرادة الرب تعالى غير مقدورة له تعالى الله عن قولهم
 والقسم الثاني الكفر وانواع المخالفات وهو يكونها لكونها قبايح ولا يقدر
 عليها وقسم اخروهي جميع المباحات وهي على ثلاثة اقسام قسم منها وهو
 ما يفعله المكلف في غفلة وذهوله وقسم اخروهو ما يقع من الصبيان والمجانين
 وقسم اخروهو افعال البهائم وهذه كلها لا يريد بها البارئ تعالى ولا يشترها
 ولا يخلقها وما كان من افعال العباد اذا اراد الله ان يفعلها لخلق عجزا للعباد تعلق
 بكون من حركة او سكون ويكون ما تعلق به عجزا للعباد فعلا للبارئ سبحانه وقال
 المتأخرون من اهل البصرة كل ما كان فيهما من صفة نفسه فان الله تعالى يريد به
 ولا يخلقه سوا اقتدر عليه العبد ولم يقدر وعدا من ذلك الجهل به سبحانه
 وبرسوله ومن ذلك الكذب وقد سلك العلماء في الرد عليهم مسلكين احدهما
 المتمسك بالدلالة القاطعة على انفراد البارئ تعالى بالخلق واستحالة كون
 غيره خالقا موحدا ويجب من ذلك ان يكون مريدا للكل حادثا وينقطع الكلام
 في المسئلة اصلا والممسك الثاني الاستشهاد باجماع الامة واتفاقها على
 ان البارئ تعالى يجب له الكمال وينتزه عما يقضي الكمال والجلال ثم لا خلاف بين
 العقلاء في ان نفوذ الارادة من اعلى منازل الكمال وعدم نفوذ الارادة والمنشئة
 دليل على النقص وبما رآه في ذلك عند ذي البصائر وقد صارت المعتزلة الى
 ان الذي يقع من الحوادث في عالم الارض من اهل المكلف من المجرمات اكثر من الذي
 يقع من الطاعات والذي يقع من مرادات الشيطان اكثر مما يقع من مرادات الرحمن
 ولو ان ملكا من ملوك الارض قيل له ان موطنك وقرينك هذه التي انت مقيم بها تقع
 فيها ما لا تريد اكثر من الذي تريد لكره ذلك وانغمص ولم يرصه لنفسه وقد
 قضت المعتزلة بان البارئ تعالى عن قولهم اراد ما لم يكن وكان ما لم يريد وقد رام اهل
 الاعتزال دفع ذلك عن انفسهم بان قالوا ان الرب تعالى قادر على ان يسوق الخلق
 الى الايمان فهو اقنر بان يطهر اية تفضل عن افكار الجبابرة لها خاضعة فيؤمنون
 عند ذلك وهذا تلبيس منهم فان الرب تعالى لا يخلق ايمان العبد ولكنه يخلق اللطف

وهو الفعل الذي يعلم ان العبد يوم من عنده ويخلق لنفسه ايمانا ويلتزم طريق الحق وهذا يولد عليهم نقص اصولهم اذ يقال لهم فاذا كان قادرا على ما ذكرتموه فلم ترك الكافرين يستمرون على عنادهم وينهمكون في كفرهم وطغيانهم ولا جواب لهم عن ذلك الا باحد وجهين احدهما ان تقولوا لم يرد ذلك بل اراد دأبهم على الكفر والطغيان وفيه نقص لاصولهم في ان الباري تعالى يكره الكفور يريد الايمان ويحب ذلك عندهم في حقه سبحانه واما ان لم يقولوا لم يقع في معلومه لطف بفعله فيؤمن عنده العباد وفيه نقص لقولهم انه قادور على ان يلجى العباد الى الايمان بخلق اية يوم من عندها الخلق واذا لم يكن في علمه لطف بفعله فيؤمن عنده العبد فكيف ما اجابوا عن هذا السؤال تناقضوا فيه ثم الطلبة متوجهة من الباري تعالى على عباده في تكليفه بان يؤمنوا ايمانا هم يحتسرون به غير كارهين لوجوده ولا مكروهين عليه ويكون ذلك عن علم منهم بربهم وما نتج الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون فالذي يقدر عليه عندهم ليس هو الايمان المطلوب منهم والذي يكلفهم به ليس هو الذي يقدر عليه فالذي يريد لا يقدر عليه والذي يقدر عليه لا يريد اذ لا يبعد في حق العقل ان يخلق لهم عجزا يقارن ايمانا معجوزا يقع من العبد مع الاضطراب اليه وذلك لا تواب عليه وليس ما اضطرا العبد اليه مطلوبا منه ولا يريد الله تعالى عند المعزلة

قال رحمه الله فاذا لم يبعد ان يكون ما نهي عنه فلا يمنع ايضا ان يقع ما يكره ولا يقع ما يريد وهذا اساقط من الكلام فان ما لم يقع مما امر به انما يقع لانه لم يرد ان يقع فلم يأت عدم الوقوع من جهة غير قسستان بين ما الزمونا وبين ما الزموه وقد تقدم البيان في مسأله الامر عند اثبات كلام النفس ان الامر ليس من شرطه ارادة الامتناع بما امر به بل يقتضوا الامر من كاره لما امر به وقد تقدم ذلك عند ضربنا المثال في عبد الوزير حين رام اقامة عذره عند الملك بان يبين انهم يعصونه ويخالفون امره فامرهم وهو يريد منهم ان لا يفعلوا اما امرهم به وليس الامر مشروطا بالارادة وانما تشترط الارادة في النظر خاصة دون ما عداه من حيث هو نظروا وطلب على العلم فلا يصح الاتصاف به من غير قاصدا الى العلم

فعلى هذا يتصور اذا امر الله تعالى بشئ ان يريد ضد ما امر به واذا نهي عن شئ
ان يريد ما نهي عنه ولا استحالة في شئ من ذلك لان المأمور به اما نصب علامة
على السعادة والشقاوة والعلم بالسعادة والشقاوة راجعان الى علم الله
سبحانه وما اراد منها فهو الكاين وما لم يرد كونه منها فلا يكون فخرج من ذلك
انه ما منع ان يكون ما امر به الا انه لم يرد، وما صح كون ما نهي عنه الا انه اراده
وشتان بين هذه المسئلة وبين ان يريد الشئ ثم لا يقع فتكون مخالفة امره
باقدر امره تعالى الله عن ذلك محلو اكبر **قال رحمه الله** وما يقوى
التمسك به اجماع السلف الصالح قبل ظهور هذه الالهواء واضطراب الاراء
على كلمة متعلقة بالقبول غير معدودة في المجلات المتأولات وهي قولهم ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن. وما اغا وضعت للعموم اذا انهمت وقال محمد بن دريس
الشافعي رضي الله عنه: **شعر**

.. ما شئت كان وان لم اشأ وما سئيت ان لم تشأ لم يكن ..

.. خلقة العباد على ما علمت في العلم بحوى القضا والمسن ..

.. فهذا هويت وهذا خذلت وهذا الحمت وهذا المزعز ..

والمعنى بالاستشهاد بهذه الكلمة انها اطلقت على السنة العامة والخاصة
ولم ينكر على مطلقها احد فكان جواز القول بها اجماعا من اهل العصر المتقدم
على زمنية اهل البدع والاهواء وقد تمسك العلماء في هذه المسئلة بالاستشهاد
بعد الحلف فقالوا قد اجمع اهل العلم على انه من حلف واستثنى بمشيئة الله تعالى
فلا حرج عليه وسوا كان ذلك المحلوف عليه طاعة او معصية واما اختلفوا في
اتصال الاستثناء وانفصاله ثم فرضوا المسئلة فيما فعله فرض وصوروا مسئلة
فقالوا من عليه دين وهو قادر على ادايه ثم قال لغريمه والله لا قضيتك خفك
عذا ان شاء الله ثم تصوم اليوم الذي قيد به يمينه ولم يعطه حقه وما ادى اليه
دينه فينعقد اجماع مع ذلك على انه لا كفارة عليه لانه لم يحث على الحقيقة
فلو كان الرب قد شاء اعطاء ذلك الدين المحلوف عليه لكان حاشا وانما لم يحث
لان الله سبحانه لم يرد ذلك وفيه ان عدم الشئ دليل على ان الله تعالى اراد ان لا

يكون كذلك لو خلف ان لا يفعل ذنباً ثم قال الا ان يشاء الله ان يفعله ثم فعله
 فكذلك لا كفارة عليه وان كان عاصياً بفعله الذنب فقد تميز في المثالين ان
 المأمور به قد لا يريد به الله سبحانه وان المنهي عنه قد يريد به الله سبحانه وتعالى
 واجماع العلماء على ما ذكرناه من ان هذين الكاليفين لم يحتملوا لا كفارة عليهما
 اجماع من الامة ولا استطاعة للمعتزلة بدفع هذا الالتزام مع صحة **قال**
رحمه الله وما يقوى الزامه ان نقول الرب تعالى عندكم يريد ايمان الكافرين
 وذلك واجب عندكم عليه وجوب الحكمة فيبينوا معاشر المعتزلة ما نسب اليكم
 عنه وادخلوا الوقت الذي بقدر فيه الوجوب والارادة حادثة عندكم فلا
 يكادون يضبطون في ذلك وقفاً موقوفاً ولا يلقون لانفسهم ثبوتاً وهذا السؤال
 انما يلزم اهل البصرة خاصة دون من عداهم من اهل الاعتزال لغوهم ان الله
 تعالى يريد بارادة مخلوقها لا في محل وجوب عندهم ان يريد الله الايمان وجميع
 الطاعات فتوجه عليهم هذا السؤال لاجل ذلك فقبل لهم اذا كان واجبا عليه
 ان يريد الطاعات فتى تبين عليه هذا الوجوب وقد اجاب بعضهم عن هذا بان
 قال يجب عليه ان يريد ذلك عند التكليف وعند اوقات الطاعات ووجوب امثال
 الحسنات فيقال لهؤلاء ما كان واجبا لا يتقيد بالافاق والوجوب به والواجب لا يتبدل
 ثم اذا اراد شيئا من ذلك ثم وقع ما اراد انقطع ارادته وانعدمت وما كان موصوفاً
 بالوجوب كيف يتعلم وينقطع وهذا يناقض الوجوب واما من ذهب من اهل الاعتزال
 الى انه يريد من صفة نفسه فلا يتوجه عليه هذا السؤال لانه يقول لم يريد
 وذلك واجب عليه ازلاً وابدأ ولكن هو لا يتوجه عليهم انه اذا كان يريد من
 صفة نفسه جميع الطاعات والقربات ثم وقع بعض ما اراده من الطاعات ونفى
 كونه يريد غيرها والذي وقع من المرادات فلا يريد به بعد وقوعه والذي كان
 متعلقاً به ثابت وهو كونه يريد من صفة نفسه فكيف يتصور ثبوت ما كان به
 يريد من غير ارادة فان قالوا هذا بعينه لازم لكم فانه عندكم يريد بارادة واحدة
 بجميع المرادات فاذا وقع منها ما وقع بقيت الارادة التي كان الواقع مرادها
 قبل وقوعه فهذه ارادة ثابتة مع ثبوت المراد بها وليس هو مراداً زمان ثبوته

قلنا ما ذهبنا اليه بصح وما ذهبتم اليه ببطل فان الارادة القديمة والكادته
انما تتعلق بالمراد عند كونه معدوما فاذا وقع انقطع التعلق به عنه وبقيت
الارادة متعلقة بالمعدومات بخبره وانتم قلتم انه يريد من صفه نفسه فاذا
وقع المراد لم ينقطع عنه شيء لان الصفه النفسية لا تعلق لها ولا هي انعدمت
فبقي الامر على ما كان عليه قبل وقوع المراد وذلك امر لا يعقل **قال**
رحمه الله شبهة للمعترضة فما تمسكوا به وفي ذكره الانفصال
عنه تهديد اصل متنازع فيه وذلك انهم قالوا الامر بالشيء يتضمن كونه مرادا
للامر ويستحيل في قضية العقل ان الامر بالامر بما لا يريد وبكره وبيا باه
وكذلك انتهى عن الشيء يتضمن كونه مكروها للنهائي ويستحيل ان يكون الناهي
على حكم الخطر مراديا لما نهى عنه واكدوا ذلك بان قالوا الجمع بين الامر بالاجازم
وبين ابداء كراهية المأمور به متناقض وهو بمثابة الامر بالشيء والنهي عنه
اذ لا فرق بين ان يقول القائل امرك بكذا وانهاك عنه وبين ان يقول امرك بكذا
واكره منك فعله واذا ثبت ان كل مأمور به مراد للامر فخرج من ذلك ان البارئ
تغلي مراديا بما من علم انه لا يريد من لانه امر له بالايمان والرد عليهم في هذه
المسئلة من اوجه احدها ان ما ذكره من وجود كون الامر مراديا لوقوع ما امر
به فباطل اذ قد بينا ان الارادة ليست شروطا في الامر وذلك لما بيننا من ان العبد
لا يخترع شيئا وانما التكليف بالشيء نصب علامة على سعادة او شقاوة والمواد
من افعال الله سبحانه فما اراده وقع لا محالة واذا تمهد هذا الاصل بطل كل
ما يخالفه من اقوالهم والدليل على ان الامر بالشيء تقارنه الكراهية ما ضرب به
الاية مثلا فقالوا ان المريض اذا اضربه الام وامره الطبيب يشرب الدواء الكربة
المطعم فيما مراد به ان يستغوه ذلك الدواء فامره اياهم انما هو بقلبه ولم يذهب
عند ذلك كراهيته عنه فقد اجتمع الامر به وكراهيته في قلب واحد ومن هذا
الضرب تكون مجاهدة الانسان هو اه فانه اذا كان جايعا في ايام رمضان فابصر
الطعام اللذيذ فلا شك في انه يريد ان يأكله وهو ينهي عن اكله نفسه فيريد
اكله من خلقته وجبلته وبكره اكله لا يمانه ومعرفته بتخريمه وكيف ما تصور

هذه القضية فان الارادة تجتمع فيها مع النهي وقد ضرب الشيخ ابو
 الحسن رحمه الله مثلاً جارياً على اصول المعتزلة لازماً لهم على مذاهبهم
 فقال لو ان وزيراً للملك وللوزير عيب فأتوا الى الملك متظلمين يشكون
 بسيدهم ويقولون للملك ان سيدهم يظلمهم ويسرح بهم ضرباً فكره الملك
 ذلك وسأه فاستخضر الوزير وقال له مالك وظلم عبيدك فقال الوزير
 انما افعل ذلك لانهم يرتسمون مراسمي ولا ينفقون عند حد ودي ولا يمتثلون
 امرى ولا يزدجرون عند نهى فقال له الملك هذا اذا تبين بخبرك عن عبي
 فقال الوزير انما امرهم بحضرتك فيعصونى فلما كان بعد ذلك امرهم بامر ونهاهم
 عن أشياء فيعلم عند ذلك ان امره اياهم تقارنه كراهية ما امرهم به وان نهيه
 تقارنه اراده وقوع ما نهاهم عنه كل ذلك لئتمهد عذره عند الملك ويعلم
 صدقه وبرأته من الظلم لعبيده ويعلم تروء عبيده عليه وابداهم صفحة
 الخلاف وهذا المثل المضروب لا يدل على مذهب اهل الحق انه امرهم بقلبه
 اذا قلب عند اهل السنة هو محل الامر والذى في اللسان عبارة عما في
 النفس من الامر فاذا ضربوا هذا المثل مثلاً قيل لهم انما امرهم ولكنه نهاهم
 بقلبه وكان ما في اللسان يشبه صيغة الامر وهي تصلح ايضا للنهى وبغيره فلا
 يعلم على التحقيق انه امرهم بقلبه ويعلم انه كره بقلبه ما عجز عنه بلسانه ولكن
 للقابل ان يقول لم يكن محل الكراهية امراً وانما كان ناهياً فانه اذا قال لهم بلسانه
 افعلوا كذا فانه يقول بقلبه لا محالة لا تفعلوه لئتمهد عذرى عند الملك وانما
 هذا المثل لازم للمعتزلة على مذاهبهم من حيث انهم قالوا ليس في النفس امر
 وان العبارة هي الامر من غير مزيد فاذا سمع منه صيغة الامر في الصورة المفروضة
 علم انه قد امرهم وخالفوه ثم علم على الضرورة انه كاره لوقوع ما امرهم به اذ
 لو اذقوه لم تقم حجة عليهم عند الملك وبالضرورة يعلم انه اراد ان يظهر صدقه
 عند الملك وتقوم محبته لديه فالتمسك بـ ضرب الامثلة بما ذكرناه من مجاهدة
 الهوى جار على التحقيق في ذلك وهو ان يلقى ارادته ان ارادة ضرورية واخرى
 مكتسبة فالواحدة نشأت من الطبع والجملة والثانية انشأها التصديق

بالتمويه والخوف من التعرض لما يوجب العقاب ولذلك قال الحكماء: اجاهدوا
اراداتكم الضرورية بالارادات المكتسبات ومعنى ذلك ان يكون العبد ناظرا
في مثال الاشياء وان الصبر عن الشهوات لا يتصور الندم عليه وان التفتح
في ارتكاب المهوى يعقب الندامة وقد تقوت به النجاة والسلامة وقد تمك
علما وانا في ذلك بمسئلة النسخ وهي تهدي قواعدا لا اعتزاله من غير مزاهاهم
فان النسخ يجمع عليه نطق به القرآن وثبت في الصحاح من الاخبار في فلا
سبيل لهم الى انكاره وفيه نقض ما اصلوه وذلك انهم قالوا انما يامر الله بالشي
الذي هو حسن من صفة نفسه وبني عن الشيء الذي هو قبيح من صفة نفسه
ولجب الامر بالحسن ويجب عليه النهي عن القبح واذا نسخ ما امر به وصار
محظورا بعد ان كان واجبا فقد انقلب ما كان حسنا من صفة نفسه قبيحا من
صفة نفسه وهذا اما لا يرضاه لبيب فان تغيير صفات الانفس مستحيل ولو
جاز ذلك لجاز قلب الحقايق باسرها حتى لا يوثق بخمس من الاجناس يجوز
انقلابه الى جنس ولودي ذلك الى ان تعود الاجناس كلها جنسا واحدا اذ يجوز
انقلاب الاجناس الى جنس واحد وهذا من الاستحالة والقول بانقلاب
الاجناس يفسد جميع الادلة العقلية فان البياض مثلا لو انقلب علما وجوها
او طعما لكان انقلابه الى واحد من هذه اما ان يكون لفاعل يفعليه واما ان يكون
من ذاته وصفة نفسه انقلابه وباطل ان يكون انقلابه من ذاته فانه يودي الى
اجتماع التقييمين فانه بياض من صفة نفسه ومنقلب علما من صفة نفسه
وصفة النفس لا نعدم فيردي هذا التقدير الى ان يكون بياضا علما من صفة
نفسه ولامعنى للاطباء في مثل هذا الوضوح الحق فيه ولم يصير صائرا الى قلب
الحقايق بل عند ما يقف كل عاقل ولو انقلبت حقيقة الى حقيقة بقلب فاعل
لكان محالا اذ لا بد للفاعل من فعل لاجله يقال فيه فاعل فلو قلب الفاعل
البياض مثلا علما ما اذا كان يفعل في البياض حتى ينقلب علما او راحة او غير
ذلك من الاجناس فان قيل يفعل فيه صفة كان محالا اذ الصفة لا تقبل الصفة
فان ذلك يودي الى التسلسل وان قيل يفعل في البياض من صفة نفس الراححة

او العلم او غير ذلك من صفات الانفس كان ذلك مستحيلا اذ الصفة النفسية
 خالها الاحوال لا وجود لها وانما تتعلق القدرة بما كان معدوما ثم تصير موجودا
 او لا يصح ذلك في الاحوال لانها لا تنصف بانها موجودة ولا بانها معدومة فاستحال
 لذلك ان يكون مفعولة فعلى هذا فلا نقبل حقيقته متى الى حقيقته غيره ابعاد
 يجوز ذلك فاذا اخضومنا امر به فيلزم المعتزلة ان ينقلب حقيقته التي هي كونه
 حسنا الى حقيقته هي القبح ولما رأت المعتزلة ان هذا في غاية اللزوم لهم وانه
 يبطل ما اصلوه من هبنا لهم انكروا حقيقته النسخ وصرفوه الى تخصيص الزمان
 كما تخصص العلوم ويعاد الى خصوص قالوا كذلك في ورود الامر بالعبادة يكون
 ظاهرا لا مريئا بيد الطلب بل لك المامورية ويكون عند الله تعالى ثبت الطلب به
 الى مدة مخصوصة فاذا انقضى ذلك الوقت الذي علم الله ان العبادة لا يكلف
 بها العبد بعد ذلك اعلم الله خلقه بذلك وسمي ذلك تسخا وهي عماد الى انقضاء
 مدة العبادة وهذا الذي قالوه لا يحجهم عن قلب الحسن قبحا والقبح حسنا
 ومع ذلك فانه يودي الى ان يعود المراد في حقه مكرها والمكره مراد وهذا هو
 البداء والرب متقدس عنه وسند كحقيقته النسخ وتورد على من انكره من اليهود
 وغيرهم يعيبه بآيات النبوات ان سنا الله تعالى وقد تمسك كثير من العلماء في ان المأمور
 لا يجب ان يكون مرادا للامر بما جرى به قصة الذبح من قصة ابراهيم وولده الذبح
 صلوات الله عليهما فانه عليه السلام امر بذيح ولده ولم يزد ذلك منه والدليل
 على انه لم يزد منه انه تسخ منه وعاد الى التحرير كما كان قبل الامر به واضطرت
 المعتزلة في ذلك اضطرابا بتبين فيه جهلهم وركاكة دينهم فمنهم من قال ان ابراهيم
 عليه السلام لم يكن مامورا بالذبح وانما كان امرا راي في المنام انه يفعل فوهبه
 امرا اذ قد يوحى الى الانبياء عليهم السلام في النوم وهذا الذي قالوه باطل من
 اوجه احدها انه لو كان كذلك لوقع الذبح اذ قد كان راي انه يذبحه مع قول
 الله تعالى له قد صدقت الرؤيا ومعناه اعتقدت كونها صدقا اي صدقتها فلوصدقت
 بانه يذبح ولده لوقع الذبح لان التصديق لا يكون في حق الانبياء الا عن علم والعلم
 يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ولما كان امرا من الله ولم يكن خليا كان معنى الآية

قد علمت وصدقت انها من الله وحى و فيه من وجوه الفساد ان الخليل عليه
السلام كيف يقدم على ذبح ولده من غير علم على القطع والكال الا لاستصحية
وذبح الولد قبل ذلك محترم فوجب استصحياء ذلك الحكم الى ان يرد قاطع بنقله
الى غيره من الاحكام ولذلك قال الذبح يا ابت افعل ما تؤمر فدل على انه كان مأمورا
بذلك فان قيل لو كان ذلك بامور من الله لم تسع له مشاورة الابن في قوله
فانظر ما اذا ترى فاجواب ان الانبياء لا ينطقون بمقتضى الهوا وانما يتكلمون
بوحى يوحى اليهم من ربهم جلد على قلوا ما امر بمشورة ابنه ما مشاورة وتكون في
مشورة الذبح عليه السلام من الحكمة ان يكون الذبح عن اختياره وقصده لئلا
اعلى درجات الثواب عند الله سبحانه و اراد الخليل عليه السلام ان يشرك ولده
معه في تلك الفعلة التي اتينا الله سبحانه عليها بها وهو المراد بقوله فلما اسما
اي استسما الحكم الله العظيم في الذي امرهما به وذكره سبحانه انه فداه ادا دليل
على ان البارئ تعالى امر ابراهيم بذبحه وانما يكون فداؤه بحكم رفع به حكم الامر بالذبح
عن ابراهيم عليه السلام ولو جوزنا اقيام الخليل على الذبح من غير امر لسقطت
الثقة بكل ما يبلغون حكمه عن الله تعالى وتلك عظمته في الدين لا يتوهم بها مؤمن
ومن اهل الاعتزال من علم ان هذا العقل فترأى على الخليل وحط عن درجة الخلقة
فقال كان مأمورا ولكن بالشدة والوبط والقتل ولم يكن مأمورا بنفس الذبح لانه لو كان
مأمورا بالذبح لوقع منه الذبح لعصمته عن المخالفة قلنا هذه مخالفة لقول الخليل
عليه السلام لا ابنة انى ارى في المنام انى اذبحك فان كان زاه فهو كما قال وان كان وضع
انى ارى في المنام موضع انى امرت فبالذى عبر عنه انه راه امر ولا يجوز الكذب على
الانبياء ولا يخبر بنى عن شئ الا على ما هو عليه لكون الانبياء معصومين عن الكذب
على الله سبحانه فيما يبلغون ويخبرون ويبنون وما يرون ولما عبر بارى عن الامر
صدقت القضية فلا يلزم معنى قوله انى ارى الا مع انى امرت وذكره رواية الذبح الذي
امر به كناية عن الامر به فلما امر بالشدة والقتل وراف المذبة لقال انى ارى في المنام
انى افعل هذه الاشياء دون الذبح ولو كان مأمورا بمقدسات الذبح دون الذبح لم
يكن لاقتضائه بالذبح معنى محمول اذا الذى امر به على هذا قد وقع وهو الشدة

والتل الذي ذكره فتبين انه امر بالدفع ثم نسخ عنه حكمه وقد اجمعت الامة على
 ان ابراهيم عليه السلام ابتلى بدفع ولده ولو لم يكن مأمورا بالا بالشد والتل
 ما كان لذكر الابتلاء معنى والله تعالى قد قال ان هذا الهو البلاء المبين فان
 قالوا قد قيل له قد صدقت الرويا عند الشد والتل للجهنم فهو الذي امر به
 قلنا لو قيل له قد صدقت الرويا لكان معناه قد اوقعت ما رأيت حتى تحقق
 لكن قيل له قد صدقت الرويا اي علمت صدقها فانجز الان عن الدفع فانا
 قد قد بيناه بدفع عظيم وقالت طائفة منهم كان ابراهيم يقطع الاوداج ويفرى
 الخلقوم وكلما قطع من ذلك شيئا التزم وانيلف حتى نفذت يستغفره من الجباب
 الاخرف فهو اذا على هذا قد امر بالدفع ووقع منه ما امر به واريد منه ما امر به
 وهذا اقتيات منهم على كتاب الله وتخرص فان الله سبحانه قال فلما اسلمنا
 وتله للجهنم ونادينا فاجبر سبحانه انه ناداه عند ذلك تحقيقا واقتداءه
 بالدفع العظيم ادل دليل على ان الدفع لم يقع واي معنى كان يكون لا فسد ايه
 بالدفع لو كان الدفع قد وقع ثم ما هذا فاية لا يسي ذبحا وانما الدفع فصل الخلقوم
 والودجين والخلقوم وتبقى منفصلة حتى الى الموت وانما قض فيما قالوه من
 ابداء الامور الكراهية لوقوع المأمورية ولا تناقض في شئ من ذلك ولا ينكر ذلك
 الامتسكك في دين الله عمومي عن التخصيص فان الامر بالايان قد عم جميع المكلفين
 وقد نص القرآن في اماكن جمعة وايات كثيرة على ان الله سبحانه لم يرد ايمان الكفرة
 وطاعة العجرة فعم خطابه سبحانه وتعالى واخبر في كتابه انه اراد هدى من هدى
 واراد ضلالا من ضلال فلهذا على هذا خاصة والدعا بجميع المكلفين عام
 ثم قد عولت المعتزلة قاطبة على ان البارى تعالى يجب عليه ان يامر بالايان من
 علم انه لا يؤمن ابدا فيمهل ويترجى طوله ويريد صلاحه مع علمه بانه يكفر ويهلك
 هلاك الابد واذا لم يكن ذلك متناقضا فلانما قض اذا ما قدره مراد الله سبحانه
 وهو صلاح العبد وصلاحه مع علمه بانه لا يصلح ظاهرا ليناقض فان احدا
 لو قال لعبد قد مكنتك من المنافع وقوتيك حتى لوانا لواجهنا في اصلاح اخوك
 مع علمي بانك لا تصلح واثرتشد لعد ذلك متناقضا وكيف تنصو رارادة شئ

على الموصوف بالارادة ان مراده لا يكون ابد او سنورا الايات الشاهدة
بصحته مذهب اهل الحق **قال رحمه الله** ومما يتمسكون به كثير ان قالوا
الارادة مكتسبة صفة المراد بها فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها
وهذا من تحصيلهم القوي عن التحصيل وهم مطالبون بالدليل غير تحليين
والاقتصار على محض الدعوى ثم لو كانت ارادة السفه سفها لكانت ارادة
الطاعة طاعة ويلزم من مضمون ذلك ان يكون الرب تعالى مطيعا لارادته الطاعة
وهذا خروج عن الدين ومفارقة لاجماع المسلمين وهذا الزام صحيح في موضعه
وذلك ان ارادة السفه لو كانت سفها والسفه هو البقيح الذي توعد الله
بالعذاب على فعله لكانت الارادة فضيحة محرمة ويتعالى الله عن ذلك ولكانت
ارادته تارة حسنة اذا اريد بها الطاعة وتارة سيئة اذا اريد بها السيئة
والصفة اذا تعلقت بشئ فلا ترجع الصفة من جنس ذلك فان العلم يتعلق بالمعلوم
على ما هو عليه ولا يبطل كونه علما وارادته عندنا قديمة غير موصوفة بشئ
مما ذكره ولا يتصف بالسفه ونقيضه من الرشد الاحداث اذا كان متعلقا
للتكليف وكذلك نقول من اقتنا علما بفجور السحرة والفراخ من غير تحسنة حاجته
الى ذلك فذلك سفه منه والرب سبحانه وتعالى عالم بمجمل المعلومات الخيبر منها
والشر ورا يتصف في كونه عالما بما يتصف به من كمسب العلوم بما هذه القبايح
قال رحمه الله فهذه قواعد شبههم وفي التبيين عليها وطرق الانقصال
عن ارشاد الى ما عداها **قال الامام ابو المعالي رحمه الله** فصل
مستعمل على ذكر استدلال المعتزلة بطواهر من كتاب الله تعالى لم يحيطوا بفحواها
ولم يريدوا معناها منها قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقد تقدم القول
على معنى الارادة والرضى واخلاف العلماء في ذلك وذلك مستعمل في هذه الآية
فمن حمل الرضا على الارادة حمل قوله لعباده على المخلصين المصطفين من
عباده وكان معنى الآية ولا يريد الكفر لعباده الذين اصطفاهم للايمان واخلصهم
للايقان ومن حمل العباد على سائر المخلوقين كان معنى الآية على ذلك ولا
يريد الكفر ديننا متبانا عليه ولكن اراده محرم ما عاقبا عليه لانه سبحانه قال

ان يكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر فكان معنى الآية ان
 الله سبحانه غني لا حاجة به الى ايمان خلقه اذ هو متعال عن الحاجة الى
 خلقه ثم بينهم على انه لو كانوا من عباده المستوفين بالاضافة اليه ما رضى لهم
 الكفر بقوله ولا يرضى لعباده الكفر اي ان لنا عبادا لم نرض لهم الكفر كما
 رضىته لكم والرضى معنى الارادة وقد بينا على ذلك بان الرضى الذى هو
 المحبة وهو ارادة الثواب انما يتعلق بالعباد المكلفين واذا علق الرضى بالصفا
 لم يكن له معنى الا الارادة فحسب وقد اضاف الرب تعالى عبادا الى نفسه على
 جهة التشرية في كتابه فقال عينا يشرب بها عباد الله وقال ان عبادى ليس
 لك عليهم سلطان وقال لعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا
 خاطبهم الجاهلون قالوا سلا ما فاجبر ان له عبادا يخاطبهم اهل البكم فلهذا
 نص في ان له عبادا اخيارهم وشرفهم واصنافهم الى نفسه دون غيره وهم الذين
 اصطفاهم للنعيم المقيم يوم القيامة **قال رحمه الله** وما يستروا خون
 اليه قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شأ الله ما اشركنا الآية قالوا فوجه
 الدليل من الآية ان الرب تعالى اخبر عنهم وبين انهم قالوا لو شأ الله ما اشركنا
 ثم ونجهم وردد مقالهم ولو كانوا طائفتين بحق مفسحين بصدق لما قروا وهذا
 الذى ذكره مما لم يفهموا معتاه والمقصود منه وهوان الكافرين سمعوا من النبي
 والذين امنوا معه ان الله تعالى لا يكون شئ الا بارادته وصادرا عن مشيئته
 ثم راموا ان يدفعوا عن انفسهم ما دعوا اليه من التزام الذين يقولهم لو شأ الله
 ما اشركنا وهذا مثل قولهم انطعم من لو شأ الله اطعمه يدفعون به عن انفسهم اعطوا
 الصدقة للفقراء والمساكين ولذلك ونجهم وقروهم لانهم قالوا ما لا علم لهم به ولذلك
 قال في سياق الآية قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وانتم
 الا تخرصون قل فله الحجة البالغة فلو شأ الله لهداكم اجمعين فكان اذا نزل الامر
 صممت عن هذه الآية وهي نص في ان الله تعالى لو شأ هداية الناس اجمعين باطل منهم
 احد ولا نوا على صراط مستقيم ام كيف يعلم الكافرون نفوذ مشيئة الله تعالى وهم جاهلون
 بما يجب ويجوز وسيمحيط عليه سبحانه والايمان بصفات الله سبحانه لا يصح الا بعد

المعرفة به وبوجدانيته تعالى ووجهة المعتزلة هذه الآية على غير وجهها
الذي وردت له فقالوا لنا قد قال المشركون كما تقولون انتم من ان الله تعالى
شيء الكفر الكافر فوهموا ذلك وانتم اهل لان توهموا وتفرعوا كما قرعوا على
ما قالوه وعقلوا عن قوله تعالى قل قلله الحجة البالغة فلو شاء لهذا لم اجمعين
وكذلك احججت المعتزلة بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
قالوا والعبادة الطاعات فما خلقتهم الا لمطيعوه ومعناه ما خلقتهم الا وهو
يريد ان يطيعوه ويمتثلوا او امره ويحجبوا نواهيهم وهذا لا يستقيم لهم الاستدلال
به وكيف يخلق للعبادة من علم انه لا يعبد له انما خلقه لتجربى عليه احكامه
واقداره وكيف يستقيم ان يقال خلق من علم انه لا يكون ليعبد له ولم ترد الآية مورد
النصوص وانما وردت مورد العموم والمراد بها الخصوص لانا قد علمنا ان المجانين
والاطفال الذين اختبروا قبل حصول العقل مستثنون من هذه الآية وكذلك
خرج من مقتضاها كل من علم الله تعالى انه لا يعرف من خلقه وما تناولت الآية الا
من علم الله تعالى انه يعرفه وبطبيعته ويتذلل له ولذلك قال ابن عباس رضي
الله عنه في قوله ليعبدون قال والعبادة المعرفة في لغة العرب اذا تبذل
على الحقيقة الا من عرف جلالته وعظمته وقد ذهبت المعتزلة الى ان صيغة
العموم اذا دخلها الخصوص صارت مجملة لا يستدل بها وهذه قد دخلها الخصوص
فلا احتجاج لهم بها على مذاهبهم وقد ظهر من معنى الآية ان الله تعالى انما خلق
الخلق ليظهر ذلهم له واقتقارهم اليه بالمنفعة تعود عليه من قبلهم تعالى الله
عن ذلك ولهذا المعنى قال في سياق الآية ما اريد منهم من رزق وما اريد ان
يطعمون والعبادة التذلل فمن عرفه فقد تذلل له بحاله ومقاله ومن جهله
فقد تذلل له بحاله ومعناه ان شواهد الفطرة تدل على اقتقاره بخالقه على
الدوام اذ لو لاه ما دام وجود خلق من المخلوقات فانه سبحانه يمد لهم بتوالي الصفات
على الاجسام ولو لا ذلك لتلاشت جميع المصنوعات وذكر الجن والانس تنبيههم على
دوهم وهذا التنبيه بالا على على الادنى وهم ملئ الجنة وملئ النار والاشارة

من الآية ان الحق سبحانه لما خلقه بالقوام عبادة وطاعة ولم يطلهم
 ان يوزقوا انفسهم وامرا هلك بالصلاة واصطبر عليها لانسلك رزقا نحن
 نورقك والعاقبة للبقوى وقد استدلت المعتزلة على ما راموه من تصحيح ما
 ذهبوا اليه بقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن
 نفسك وكان قد ما اهل الاعتزال يقولون ان الله يخلق الخير وان العبد يخلق
 الشر ولذلك ينتمى الرسول عليه السلام بالمجوس في تقسيمهم الخير والشر الى
 فاعلين اهل منور وهو الظلمة وهو فاعل الشر عندهم والى يزدان وهو النور
 وهو فاعل الخير عندهم فقال القدرية مجوس هذه الامة بعد ذلك قال الكل
 منهم ما خلق الخير منهم ان العبد يخلق الشر والخير وهو ما ورد التكليف بفعله
 وتركه وقد تقدم بيان مذايقهم والورد عليهم ثم استمر راي الكل منهم على انه تعالى
 يريد الخير ويريد الشر فعلى مذهب الاولين منهم استدلالهم بالآية حيث
 قالوا الخير من الله والشر من العبد واما على مذهب المتأخرين منهم فلا استدلال
 لهم بها من حيث صرفوا الافعال خيورها وشرها الى العبد فلا يستقيم لهم الاحتجاج
 بها على مذهبهم فان قالوا انما نستدل بها على انه يريد الخير ويكره الشر فيكون معنى
 الآية ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك مقصوده
 مرادة لامنه تعالى فنقول لا حجة لكم في هذه الآية من وجه منها انه قال في اولها
 فان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله والله راى امر رسوله
 ان يقول الا الحق وكذا لك جميع الرسل حقيق على ان لا قول على الله الا الحق وليس
 المقصود بالآية ما ذهبت اليه المعتزلة من الحسنات والسيئات التي هي متعلقات
 التكليف والدليل على ذلك من لسان العرب انها لا تقول اصاب فلانا خسر وسكونه
 باختياره وانما تقول اصابه المرض او الفرح او الكزن وما ليس من مقدوره وانما
 المقصود من الحسنة والسيئة السنة الطيبة الخصبية والسنة الفخمة الجلبية
 وكانت العرب من كفار مكة اذا اصابته سنة حسنة مخصبه قالوا من الله ويؤمن
 الهتنا واذا اصابته سنة فيها أزمة ومثدة قالوا يستوم محمد ودعوتة فانزل
 الله سبحانه على رسوله عليه السلام مجياله بقولهم ثم قال له قل كل من عند الله

أي بارادته وفعله فلا تعلق للمعتزلة بالآية على ما راموا من الاحتجاج بها
لأنهم حادوا عن عرضها الذي أنزلت له وقوله تعالى فما ل هؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثنا فمن العلماء من قدر في الآية يقولون ومن العلماء من لم يقدر
فيها كلاما مضمرا ويكون المعنى عند هؤلاء بعد بيان أن الكل من الله تعالى
أن المصائب إذا أصابت المؤمن تكون جزاء على ذنوبه لقوله تعالى ما أصابكم
من مصيبة بما كسبت أيوبكم فالخطاب للرسول عليه السلام والمراد به من له ذنب
من المؤمنين وفي الآية إشارة إلى معنى التأديب مع الله سبحانه بأضافة الخير
إليه والشكر لنفسه مثل قوله عليه السلام بورك لكم بآية الله على كل شيء قد بين
فصرح بذكر الخير مضافا إلى الله تعالى ودخل الشكر في الجملة من المقدورات بقوله
أنك على كل شيء قدير وقال سبحانه قل إن ضللت فإنا أضل على نفسي وإن اهتد
فبما يوحى إلى ربي وقال إبراهيم عليه السلام وإذا مرضت فهو يشفين ولم يقل
أمرضني وقال يوسف الصديق عليه السلام وقد أحسن بي إذا أخرجني من السجن
وجاءكم من البدو فذكر فعلين جميلين مضافين إلى الله تعالى ولم يذكر القاه
في الحب ولا بيعه ولا افترا امرأة العزيز عليه ولا كونه في السجن بربا فهذا
وأمثاله من أبواب النبوة مع الله ولهذا كان الرسول عليه السلام يقول الخير
كله بيدك والشكر ليس إليك وكذلك استدل المعتزلة بقوله تعالى فبما رزق
الله أحسن الخالقين وراموا بها الاستدلال على أن غير الله مخلوق إلا أنه
تعالى أحسن خلقا من العباد وليس في الآية دليل على ما نحن بصدده في التكلم
معهما هاهنا فانهم إنما يريدون أن يثبتوا أن الله يريد إيمان من علم أنه يكفر ولا
يؤمن وقد تقدم القول على أن الله تعالى هو الخالق ولا خالق سواه ورامبدء إلا
أياه قبل هذا فلا حاجة بنا الآن لإعادته هاهنا على أن الآية لا حاجة لهم فيها
فإن الخلق يكون بمعنى الإيجاد والاختراع ويكون بمعنى التقدير ومنه يسمى
المحدثا لقا لمقديره طاقته من النعل بطاقته ولذلك يقال تقويم أيدي
الحوالق وقال الشاعر
ولأنك تقوى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم يرفق
وأما اتنى عليه بذلك وجودة قريحته وأصابة رأيه ومعناه ما قدرته وهمت

به فانك تمصيه ولا تخاف من دخول الغلط عليك في رأيك فاستغار له القوي
 الذي هو القطع كالحذاء اذا كان حذاء قابضاً عنه ما هراً فانه اذا قد رطاقة
 النعل قطع محبته من غير توقف ومن لم يثق بنظره يتوقف ويخاف الغلط
 عليه في رايه واذا احتملت الآية معينين فصاعداً لا يمتنع بها في القطعيات
 ولذلك قال ابو حنيفة اذا حسن الاستفصال ثبت الاحتمال واذا ثبت الاحتمال
 سقط الاستدلال ولما ذكر ربنا سبحانه اجراء النطقة في الاطوار من نطقة
 الى علقه الى مضغه الى التصوير بان يكون نطقة اربعين ثم علقه اربعين ثم مضغه
 اربعين فذلك اربعة اشهر كاملة ثم ينفع فيه الروح باذنه قال قتيار ك الله احسن
 الخالقين معناه ان تقديره منزله عن دخول الخطا عليه تعالى الله وتقدس وقال
 سبحانه ام تخلقكم من ماء منهن فيجعلنا في قوارمكين الى قد ر معلوم فقد رنا فنع
 القادرون هذا هو التقدير المذكور في الآية التي استدلوا بها ثم المغتر له قد
 قسموا الافعال فيجعلوا الكثرة الشئ من العبد وجعلوا ما يكون من الله تعالى ليس
 خيراً ولا شراً وقد يخلق العبد عندهم ما هو احسن من خلق الرب تعالى عن قولهم
 فان من خلق العبد العلم والارادة والايان والطاعات والرب تعالى عندهم
 يخلق الجواهر والاعراض التي ليست بخير ولا شر فان رما د فح ذلك بان يقولوا
 ان الرب يخلق للعبد القدرة ولو لا القدرة التي يخلقها له ما خلق العبد شيئاً فليس
 كان الايمان خيراً فالقدرة عليه خير منه فيلزمهم على ذلك ان يكون القدرة على
 الكفر شر من الكفر ولا يحصى لهم عز ذلك واستدل اهل الحق على ان كل ما كان لله
 تعالى خالقه ومريده بايات من كتاب الله تنص على انه مريد لكل حادث من خير او
 شر قال الله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء
 قبلاً ما كانوا ليؤمنوا الا اذ نبينا الله ولكن اكثرهم يجهلون وهذا نص على صحة
 مذهب اهل الحق وجهها له المغترلة وقال الله تعالى ولو شأنا الله لجمعهم على الهدى
 فلا تكون من الجاهلين وهذا نص على صحة ما ذهب اليه اهل السنة وعلى جملة
 من خالفهم وقال تعالى ولو شئنا لا تبقا كل نفس هداها وقال فمن يريد الله ان يهديه
 يشرح صدره للاسلام وهذه وما يضا هيها مما استدل للنابيه عند ذكر الضلال

واللهدي والختم والطبع نصوص لا احتمال فيها على ان الله سبحانه لو اراد الهداية
لجميع اهل الارض ما ضل منهم احد ولو اراد الضلال لجميعهم ايضا ما هتدى منهم
احد وما كنا المهتدى لو ان هداانا الله **فصل قال رحمه الله** التوفيق
خلق القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية ثم الموفق لا
يعصى ولا قدرة له على المعصية وكذلك القول في تقيض ذلك **ذهب** ابو
اسحاق الاسفرايني رحمه الله الى ان التوفيق خلق الطاعة نفسها واتخذ لان
خلق المعصية نفسها . وقال ابو الحسن الاشعري التوفيق خلق القدرة على
الطاعة واتخذ لان خلق القدرة على المعصية ثم اذا خلقت القدرة على الطاعة
فانتهى اذ لا تقدم عليها كما سبق بيان ذلك فلا تتصور المعصية مع خلق القدرة
على الطاعة ولا تتصور الطاعة مع خلق القدرة على المعصية الا ان من الطاعات
ما هي مفردة تتصور ثبوتها بقدرة واحدة ومنها ما تكون جمالية لا تقوم بها قدرة
واحدة بل مخلق له من القدرة على عدد الجواهر التي تنصرف في تلك الطاعة
وكذلك انواع الذنوب منها المفردة ومنها الجمالية فاما الطاعة المفردة مثالها
العلم فانه طاعة بنفسه يكسبه العبد بقدرة واحدة وكذلك الايمان وما جرى
هذا المجرى من افعال القلوب وكذلك سياتي القلب ايضا يكون مفردا اذ لا تقتصر
الواحدة منها الا الى قدرة واحدة تنفلق بها واما المجلات فاعمال البدن كالصلاة
وسائر اعمال البدن فان البدن اذا قام او ركع او سجد فلا بد لكل جوه من قدرة
على حركته او سكونه ولا يعلم عدد ذلك الا الله تعالى **ولما** ذهبت المعتزلة الى
ان القدرة باقية وهي صالحة للخير والشر فالقدرة عندهم على الطاعة هي
القدرة على المعصية تغذر عليهم معنى التوفيق فانهم ان قالوا التوفيق خلق
القدرة على الطاعة لم يستقم منهم ذلك مع مصيرهم الى ان القدرة على الطاعة
هي القدرة على المعصية فصرفوا التوفيق الى خلق الطاعة من افعال الله تعالى
قد علم الرب ان فلانا من عبيده يوم من عنده او يطيع او يتوب ويرجع عن اصراره
على الذنوب السالفة منه فيجب عليه فعل كل شئ يوم من عنده التعبد واما يتبادر
على الكفر الى الموت من لم يعلم الله له لطفا يوم من عنده او يطيع ويخرج من مقتضى

اصلهم ان الرب تعالى لا يستطيع على التوفيق العام لجميع عباده، وذلك خروج
 عن الدين، وقد قال تعالى ولو شاربك لا من من في الارض كلهم جميعا وقالوا
 شاء الله بجمعهم على الهدى ونظاير ذلك كثير من كتاب الله سبحانه، وذهب
 بعض اصحابنا الى ان التوفيق ما يؤخذ من الموافقة وهي موافقة العبد ربه
 في طاعته وترك مخالفة في محبة ما امر به وببعض ما نهى عنه في اصل خلقه
 وخلقته فيكون مجبورا على موافقة الحق قال عليه السلام لم يكن شيء بغض الى
 من اللات والعزى وقال بعض اصحابنا التوفيق ما يؤخذ من موافقة امر التكوين
 امرا لا امتثال فاذا قيل لعبد امن وقيل لا يمانه كُنْ كان ايمانه لا محالة واذا
 قيل له امن وقيل للكفره كُنْ كان كفره لا محالة وهذا هو الخذلان عند هذا القائل
 وقال ابو الحسن رحمه الله العصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما
 وان خصت كانت توفيقا خاصا وذهبت لطايفه من اهل الحق الى ان التوفيق
 يكون في افعال الطاعات والعصمة تكون في المنهيات فانها المنع في اصل
 اللغة والعصم الكمال المشيقة وما يعتصم فيها ايضا يسمى عصما اي ممنوعة
 وفقه هذه المسئلة ان الامر يطلب به الثبوت وان النهي يطلب به التترك وهو
 عدم الفعل المنهي عنه ولذلك قال اهل الحق ان الطاعات تقتضي الى النيات
 في اكتسابها واما المحرمات فلا محتاج الى النيات في تركها فلو قدرنا انسانا لم
 يشرب خمر املا ولا نوى الا يشربها ولم يقع منه شر بها لقي الله سبحانه سالما
 من هذه الكبيرة غير ان العبد اذا نوى الا يفعل الذنب الفلاني كانت نيته عملا
 من اعمال القلب له فيها الثواب والعصمة عن الذنب تضع بنية وبغير بنية ولذلك
 قال عليه السلام ان من العصمة الاتقذر فاذا اراد العبد محرما ومنعه منه
 مانع فقد عصم منه مع ارادته له فحيث ما تحقق المنع من الذنب كان عصمة
 منه ثم قد يعصر العبد من اعتقادات فاسدة ويوفق للعلم وطريق الحق وهذا
 الكبر ما يكون من العصمة اذ بذلك يحصل الايمان ويتنلى مع ذلك بخطايا يثمرها
 حب الدنيا من المال والرياسة او الكسل وغلبة الشهوات وقد يعصر الله
 من شاء من خلقه من بلوغ الضرر اليه على يد احد من خلقه والناس ومن يتبين

الحق من الباطل وقبض الله عنه ايدي الناس فقد عصمه فان الامتحان اكثر ما يكون عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يا بني اقم الصلاة وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ففقرن ل الامر بالصبر مع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اشارة الى ان الابتلاء وامتحان الناس انما يكون عند امرهم ونهيهم واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فقد تبين وجه الحق في هذه المسائل والله يوفق للصواب بفضله **قال رحمه الله فصل** اتق اهل الملل على ذم القدرية ولعنهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا ولا ينكر لعن القدرية منكم ثم ركت المعتزلة طريقا في تاويل اسم القدرية راموا به خروجه عن مقتضاه من الذم واللعن فقالوا من اضاف القدر الى الله تعالى في كل شئ وقال انه يقدر الخير والشر فهو القدرى وهذا الذي ذكره معاندة منهم للحق وخمد له فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال يجوز هذه الامة ولا خفاء بان ذلك يتبين في حقهم اذ قسموا الافعال كما تقدم ذكرنا لذلك فقالوا الجبر من الله والشر من العبد كما قسمت المجوس النشوية الخير والشر بين فاعلمين بين النور والظلمة وقد ثبت في الحديث ان رسول الله عليه السلام قال اذا كان يوم القيامة نادى مناد في الجمع ايها خصماء الله تعالى فتقوم القدرية ولا خفاء ان هذا مختص بهم فانهم يجاصمون في الاقدار فيقولون كيف يريد شر للعبد ويقولون لو عذب العبد على ما يخلقه هو لكان ذلك ظلما الى غير ذلك من افتياتهم على الله سبحانه واما اهل الحق فانهم فوصوا امرهم اليه وعولوا في كل شئ اليه عليه وثقوا بقدره لا يتبدل وعلموا ان ما اراده لا بد من كونه فالتزموا الخوف والرجاء عتبة ورهبة وقال ابو الحسن رحمه الله من يصنيف القدر الى نفسه ويجعله من صفات ذاته اولى بان يدعى قدريا من اقرب بقدر الله وقد شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان بالقدر خيره وشره وفيه حكمتان احدهما ان القدر صفة من صفات الله سبحانه وانه يقدر به المشرك كما يقدر به الجبرع

باب في التعديل والتجوير قال رحمه الله

اعلموا احسن الله ارشادكم ان مضمون هذا الاصل العظيم والمخطوب الجسيم
 مختصره مقدمتان وثلاث احدى المقدمات في الرد على من قال بتحسين
 العقل وتبينه والاخرى انه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل
 واما المسائل الثلاث فاحدها في بيان مذاهب اهل الملل في ايلام الله تعالى
 من يوليه من عباده وخليقه وهذه المسئلة تنتشعب الى الكلام في التناسخ
 والاعراض والمسئلة الثانية في الصلاح والاصلاح والثالثة في اللطف
 ومعناه واذا تجزئت هذه الاصول ففتحنا بعدها المعجزات ورتبنا على ثبوت
 النبوات السمعية من قواعد العقائد والله الموفق وكل ما ترجمنا الى منقطع
 الاعتقاد واقع في القسم الثالث من الاقسام التي رسمناها وهو الكلام فيما
 يجوز في احكام الله تعالى: اما المقدمة الاولى وهي ان العقل لا يحسن شيئا ولا يقبحه
 لان العقل علم متعلق بوجود الاله وبالموجوب والجواز والاستحالة ولا متعلق له
 غير ما ذكرناه فمن قال ان العقل يحسن او يقبح قسم الكلام عليه وقيل له ان اردت
 بقولك ان العقل يحسن ويقبح انه من صفة نفسه متعلق بالحسن واليقبح فهو باطل
 لانا نجد العقلاء يحسن بعضهم ما يقبحه بعضه ويبين ذلك ان شاء الله تعالى
 وان اردت به ان العاقل يستدل بالنظر في الادلة العقلية فيبلغه نظره الى تعيين
 الحسن واليقبح فهو ايضا باطل اذ لا دليل على شيء من ذلك فان الادلة تدل من
 صفة نفسها فلو دلت على حسن وقبح ما تصور في الشريعة نسخ ولذلك لا يرد
 النسخ فيما طرق ثبوته النظر في الادلة العقلية وان اردت به بغور الطباع عن
 اشياء وميلها الى اشياء فهذا الضرب مسلم ولكنه ليس الذي تتكلم عليه في هذا
 الباب واما الغرض من هذا الباب تبين ما يحسن عند الله ويقبح عنده مع تنزيهه
 عن الميل الى شيء والنفرة عن شيء وذلك لا يدرك الا بادلة السمع وحيا من الله
 سبحانه فالحسن واليقبح راجعان الى قول الله العظيم افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا
 وقد تجوز العلماء في قولهم ان الحسن واليقبح يثبتان شرعا فقد يطن الظان ان
 الحسن واليقبح رايدان على الامر والنهي مدر كان با دلة وليس ذلك مذهبا لاهل
 الحق واما المراد بالحسن واليقبح ما قيل فيه افعل او قيل فيه لا تفعل وقد اثبت

المعتزلة للحسن بكونه حسنا خالاهي صفة نفس له وكذلك اشتوا للقيح بكونه
قيحا صفة نفس وهي حال يتميز بها عن غيره ثم اختلفوا فذهب الكعبي وشيعته
الى ان الحسن والقيح من الصفات الثابتة في العدم للذوات وجعلها من التجنيس
الذي يتميز به بعض المعلومات عن بعض في حالة العدم وقال اهل البصرة من
المعتزلة ان الحسن والقيح من الصفات التابعة للذوات كالتميز وقيام الاعراض
بالحوادث ثم قسموا الحسن والقيح تقسيما اخر فقالوا منها ما يعلم حسنه وقبحه
بضرورة العقل وتقع الغيبة فيه بالعقل عن بلوغ الشروع وحصره اذ لا في وجود
المعرفة بالله والايان به وفي وجود النظر في حدث العالم وما يتعلق به وفي وجود
النظر في المعجزات الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وفي وجود الصدق
وفي وجود النصفه التي هي العدل وفي وجود شكر المنعم وما عدا ذلك فانه لا يتعين
منه حسن حسن ولا قبح قبيح الا في ورود الشروع فيه بامر ونهي وملح وذم ولكن
ولكن يعلم عندهم على الجملة بالعقل ان الامر لا ينهي الا عما هو قبيح من صفة نفسه
والامر الا بما هو حسن من صفة نفسه ولكن يكون حكم الشرع بمروده تعيين
الحسن وعلاجه ووقفه ومكانه وكذلك حكموا بان العقل يوصل به الى قبح ما
ناقض لهذه الواجبات التي تعينت معرفتها بالعقل كالكفر بالله وبرسوله وكفران
النعمة وترك النظر في الايات والمعجزات والكذب ثم قسموا هذه الاشياء التي تعلم
احكامها بالعقل فقالوا منها ما يعلم حسنه وقبحه بضرورة العقل ومنها ما لا
يعلم حسنه وقبحه الا بنظر وقياس فالذي يعلم حسنه وقبحه بالنظر هو الكذب
لغايدة واما الكذب لغير فايدة فان قبحه يعلم بالضرورة عندهم وسبيل النظر
في قبح الكذب لغايدة ان الكذب قبيح مقطوع به فهو يشبه الكذب لغير فايدة ثم
الفايدة مظنونته وقبح الكذب قطعي فعند ذلك الحقوه بالكذب الذي لا فايدة فيه
وحكموا فيه كحكمه وكذلك كفران النعمة لغايدة يدخله القياس على الكفران
للافايدة فاذا لاح التشبه بينهما الحقوا الكفران الذي لا فايدة بالكفران وجاء
فايدة من حيث ان الفايدة مظنونته وان كفران النعمة مقطوع بقبحه وما عدا
ذلك من الاقسام المذكورة فانها تعلم احكامها من الحسن والقيح بضرورة العقل

دون نظره ولا خبره. وللعلماء من اهل السنة عليهم طرق في الاستدلال فمنها
استواء العقلاء فيما يعلم بالضرورة فان متعلقها الوجود والجواز والاستحالة
ولا يختلف العقلاء فيما يعلم بالعقول ضرورة فكيف انفراد قوم بذلك من العقلاء
دون غيرهم وذهبت فرقة من اهل العلم في الرد عليهم الى التمسك بافتراق العقلاء
في الاستحسان والاستقباح فيستحسن منهم ما يستقبح به غيرهم ولو كان ذلك
من حكم العقل لم يختلفوا فيه ومنهم من تمسك في ذلك بان قال نشاهد القتل
حدا مما تالا للقتل قصاصا واحدا قبيح شرعا والاخر محسن شرعا ومن انكر
تماثل المتثلين فقد جحد ما يعلم على الضرورة وكذلك الوطى الصحيح الشرعي مما تلى
للوطى المخطور وقد اختلفوا في الحسن والقبح والاختلاف في شئ من ذلك ومن العلماء
من تمسك في الرد على هؤلاء بنسخ الحكم بحكم آخر فقالوا لو كان المحسن صفة نفسية
لم يتصور رفعه وانقلابه الى القبح وكذلك بالعكس لو كان القبيح قبيحا من صفة
نفسية لم يرتفع ولم ينقلب الى الحسن وهذا من اقوى ما يتمسك به عليهم لان صفة
النفس لا تبدل وقد تقدم القول في ذلك ومن العلماء من قال قد يكون في كذبة
نجاة ام من المسلمين وما هذا سبيله فكيف يكون قبيحا من صفة نفسية وقد ضرت
ابو الحسن رحمه الله في ذلك مثالا فقال لو ان احدا ابصر فارتاب نفسه وظالم يطالبه
فيسله عنه فان صدق والطلعه عليه كان مشاوكا في قتله وان اخفى مكانه ولم يعلمه
شأنه كان في كذبه نجاة فكيف يحسن الصدق اذا ادى الى قتل مسلم ظالما كيف
يقبح كذب يكون فيه نجاة مسلم من ظالم يريد اراقة دمه والذي يرفع دعواه ويبطل
عليهم ما صاروا اليه مطالبتهم بالطريق الموصل بهم الى ما ادعوه من تحسين
العقل وتقيحه فيقال لهم ما ادعيتموه فلا تخلون اما ان تكونوا عالمين به اما
متشككين في ذلك فان كنتم من تابين شاكين فلا تصح الدعوى مع الرتب وان كنتم
انكر قاطعون بذلك فلا بد للعلم القطعي من طريق يبلغ اليه وقد انحصر الطرق
في محسوس وفي مشروع وفي معقول وفي منقول عن اهل اللغات فان ادعيتم انكم
عالمون بما ادعيتموه من تحسين العقل وتقيحه من طريق الحسن فذلك غير ممكن
فان المحسوسات مضبوطة في البصائر والمسموعات والمثبوتات والمذكورات

والمحموسات والمدركات من الآلام واللذات وأحوال الأنفس والذي ادعيتهم
خارج عن هذه المدركات وإن ادعيتهم أنكم تبلغتم إلى ذلك من طريق الضرورة
العقلية فذلك باطل لا استقواء العقل في حكم الضرورة ولا يسوغ اختلاف
العقل في حكم ضروري كما لم يقع أن تتفقوا في حكم نظري وكذلك إن ادعيتهم
أنكم تعلمون ذلك من جهة المشرع فادعية المشرع معلومة مصبوبة في نصوص
الكتاب وطواهي وتفيها وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي
أفعاله وفي إقراره على فعله أو قول يسمعه وفي أفعاله الخلفاء من بعده
وهيهاة فليس لكم طريق مما ذكرناه من الأدلة الشرعية وقد نص المشرع
على خلاف ما ذهبت إليه بقوله سبحانه الإله الخلق والامر ومعنى الآية أن
له أن يخلق ما يشاء وله أن يامر بما يشاء أن الله يحكم بما يريد فخلق حكمه على إرادته
وذلك خلاف ما ذهبت إليه من تحكمكم بالعقل على الله تعالى تحسین وتقتبح وكذلك
إن ادعيتهم أنكم تعلمون ما ادعيتهم به بأدلة العقل فانه باطل فإن الأدلة العقلية
منضبطة عند أهل النظر في التخصيص والاعتقان والحدوث وتوابعها وليس
في شيء من الأدلة العقلية ما يبلغ إلى العلم بتحسين شيء وبإتقبحه وإن زعمتم
أنكم حكمتم بالتحسين والمقتبح أخذ من اللسان فذلك أيضا باطل إذ اللغة
أما نشئت من جهة النقل وهو منقسم إلى نقل تواتر ونقل حاد وما ادعيتهم به
يوجد عليه دليل فنقل الأحاديث التي هي نقل أحاد فضلا عن أخبار متواترة وإذا
انسد طرق العلوم الموصلة إليها قطعنا بطلان الدعوى بما لا دليل عليه وإنما
توهم أهل الاعتزال التحسين والتقتبح مدركين بالعقل من حيث أن جميع العقلاء
تتفقونهم عزائشاً ليستوى فيها جميع الناس كما لا يستنون في بعض الاستي
فقد تحب منهم طائفة ما يكرهه أخرى من الأطعمة والملابس والمشموعات والمزماريات
إلى غير ذلك من اختلاف الأغراض فكل ما اختلفت فيه أغراض الناس لم تدع المعتزلة
فيه تحسیناً وتقتبحاً وما اتفق عليه أغراض الناس جميعين توهمت المعتزلة اتفاق
الناس عقلاً وليس الأمر على ما ظنوه وإذا قال المعتزلة قد وافقتمونا على التحسين
والمقتبح المعقولين ولكنكم خالفتمونا في الطريق الموصلة إلى العلم به فادعيتهم أنه

الشرع وادعينا نحن انه العقل مع اتفاقكم معنا على الحسن والفتح واختلا
 بيننا في المدرك قلنا ليس الامر كما ظنتموه فاننا قد بينا ان الحسن والفتح
 ليسا صفتين للحسن والفتح وانما هما عبارة عن رد الامر والنهي ففتح
 الشيء هو معنى كونه منها عنة وحسنه معنى كونه ما موراه وكيف وافقناكم
 على اثبات الحسن والفتح وآيد بن علي ورد الشرع وقد علمتم منا اننا نحسن
 ما نقيمونه بعقولكم على زعمكم لانكم فتنتم ايلام البهائم الا ان يكون الا لام يعرض
 الله عليهم بما يولي ويؤيد عليها او يدفع بها ضررها او اكثر منها او تكون جزاء
 على ما تقدم او يعتبر بها معتبر ونحن قد حسنا الا لام ابتداء من غير اشتراط
 شيء مما شرطتموه في تحسين الا لام فهذا من ادل الدلالة على اننا لم نجتمع في التحسين
 والفتح واختلفنا في الطريق الى العلم به ونحن لا ننكر ان تجتمع طائفة على ثبوت
 شيء معلوم ثم يخجلون في المدرك لان الكسبي قد اثبت ان التواتر يوجب العلم ثم زعم
 انه لا بد فيه من فكر يقتضي العلم بالمتحيز عنه وهو ان تتفكر العاقل فتقول يا بصح
 التواطؤ من قوم قد بلغوا هذا العدد لا سيما في اختلاف الاحوال والامكن والازمان
 فلا يتصور التواطؤ من قوم لا بعد وذكروه مع توالي الازمان من صغرا الانسان الى
 كبره حتى يقال تقول له طائفة ان بغداد بلد وهو في المسجد وتقول له اخرى
 وهو في السوق وتقول له اخرى ذلك الكبر وهو في المنزل هذا اما لا يتخيله عاقل
 ولا يحظر على ضمير احد هذا الذي عناه الكسبي يكون العلم بما تواتر فيه الاخبار ونظريا
 او لا فلا معنى لما ذهب اليه في ذلك ولكننا لم نشاركهم في اثبات الحسن والفتح ثم
 خالفناهم في الطريق الى العلم به واذا ثبت ان دعواهم لا اصل لها ولا دليل لتسلموا
 عن يدعي الضرورة في تحسين ما فتحوه وفتح ما حسنوه وليس لهم ان يدعوا
 ذلك الا بما تندفع به دعواهم وقد زعمت المعتزلة ان الحسن والفتح لو كانا
 شرعيين لا عقليين لما علمها الا من يعلم الشريعة ثم قالوا على ذلك ان البراهمة
 المنكرين للشرع يحسنون بعقولهم ويقبحون فلولا انهما مذركان عقلا ما فتح ولا
 حسن الفيلسوف ابدا وهذا الاحتجاج ينهم في موضع الضرورة على زعمهم ومن
 ذهب يستدل على اثبات شيء فقد سلم انه ليس ضروريا ثم استدلوا به امر لا

يلزمنا وانما عرضوا علينا جهالة قوم جهلوا كجهلهم ونصبوها حجة علينا
اذ هم اقرب الى الحق من البراهمة مع اننا نقول لهم قد فحمت البراهمة ما تحسنوه
انتم وهودع البهائم وتشخيرها وتقريرضا للتعجب والنصب فكما جهلوا في
تفسيح ذلك عندنا وعندكم فكيف تتحدوهم ائمة تستدلون بما قالوا انه حسن او
قيح وانما كان يستمر لكم ذلك لو سلمنا لكم ان البراهمة عالمون بالحسن والاستحسان
ان يستمر طائفة على جهالة مع حسابهم اياها علما وهذا سبيل المقلدة الذين
اواضعوا الى قول مشكك لتشتكوا وهم يحسبون ان الذي عندهم من العقد علما
فاذا وقعت الفتنة والاختيار قال لا ادرى سمعت الناس يقولون شيئا فقليلته
وقد عولت المعتزلة في نصرة عرضهم على ضرب مثال في هذا العرض قد اوالوا القاء
اذا استجنت له حاجة عند ملك من الملوك وما يريد منها يصح له بالصدق ويصح
له بالكذب ويتساوى عنده الصدق والكذب في قضاء اربه من حاجته فانه مع
ذلك يؤثر الصدق ويختاره ويفضله على الكذب لا محالة وهذا الذي راموا به
تصحيح مذهبهم يبطل من وجه منها انهم احتجوا به وعرضهم مبني على انه ضروري
وما كان ضروريا فلا دليل عليه عندنا وعندهم والثاني من وجوه ابطالها انهم اذا
فرضوا هذا المثل وضربوه قيل لهم بينتم هذا المثل على استواء الصدق والكذب
وكيف يكون وانتم تزعمون ان الكذب قبيح من صفة نفسه يستحق المقدم عليه
العقاب ويجب ذلك على الله عندكم وان الصدق حسن من صفة نفسه يستحق
الموصوف به الثواب ويجب ذلك على الله سبحانه عندكم فكيف يستوفى عندكم
الصدق والكذب على هذا الترتيب في العقل عندكم فان فرضتموه ممن ينكر الشريعة
كالبراهمة لم يحل ما ان يقول يقولكم في التحسين والتقبيح فالرد عليه منا كالرد
عليكم وان كان منكرا للشرائع ولا يقول يقولكم فلسنا نسلم انه يؤثر الصدق على الكذب
ولا الكذب على الصدق فاذا اعمقنا الشريعة وكان يقول يقولنا من ان الحسن والقيح
يرجعان الى امر الله ونهيه فان ذلك يؤثر الصدق على الكذب مخافة العقاب على
الكذب وان كان يقول يقولكم فانه يؤثر الصدق على الكذب مخافة من العقاب
فانكم توجبون عقاب الكاذب على الله تعالى واما اذا فرض القول فيمن لا يقول بالشرائع

فما الذي يحمله على إثبات الصدق على الكذب أو الكذب على الصدق وهو لا
وجه له بخلافه عقابا أو برجوا فيه ثوابا وقد تمسكوا في نصرته مذهبه
بقولهم لو كان الحسن والفتح غير ثابتين ولا معلومين قبل ورود الشرع لم
يكونا أيضا معلومين بعد ورود الشرع وهذا الذي تمسكوا به لا أصل له فإن
الحسن والفتح عندنا عين ورود الشرع وهذا يتصور فهمه قبل ورود الشرع
وهو أن يقدر مقدرا ابتغاء الرسول إذ هو جائز في العقل ويقدر ورود أمر منه
بشيء ونهى منه عن شيء فإذا أمر ونهى كان ذلك تحسينا للما مور به تقيها للنهي عنه
وهذا المقدير غير ممنوع عقلا بل مثله واقع من العقلاء فإن العقل إذا جاوز
شأن قدره في نفسه على ما يقصده ويريد به وبما يجد ذلك محصله وقد تشبها
بما قدمه من الكلام عليه وهو أنهم قالوا العقل يستحسنون الأحسان وإنقاذ
العرقا وتخليص الملاك واستيقظون الظلم والعدوان والضرر ولوم الخطر لهم
سمع ولا استقر عندهم شرع فنقول قد تقدم منا بيان هذه القاعدة وهي
مثل النفوس إلى شيء ونفورها عن شيء ونحن لا ننكر مثل هذا وكيف ننكره ونحن
نجد من أنفسنا وأما نمك في الذي يحسن ويقبح في حق الله سبحانه مع تنزيهه
عن التام والتلذذ والميل ثم نعارضهم بما يوافقونا على بقبحه وهو أن الملك ما
لو ترك عبده يجر بعضهم ببعض بمزاي من الملك وسمع وهو قادر على جرح بعضهم
من بعض فإذا تركهم وأحال هذه كان قبحا مع القطع بأن الله تعالى يصر من
خلقة أمثال هذا ويعلمه ولا يعد ذلك قبحا عند المؤمن بالله وبأقداره
قال رحمه الله فإن قيل هذا كلامكم في تنبئ شبه المخالفين فما دليلكم
على ما ارتضيتموه ولم تغيرتم الترتيب واقتضت المسئلة بذكر بقبحهم قلنا
أما حملنا على ذلك ادعاء خصوصنا الضرورة في أصول التحسين والفتح فمن
أصر منهم على دعواه وهذا مذهب كافهم فسيبيل مكالمتهم ما مضى ومن انحط عن
دعوى الضرورة احتجنا عليه وقلنا إذا وصفنا الشيء بكونه قبحا لم يخل ذلك من
أمرين إما أن يقال لكونه قبحا يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه فإن قيل هو
راجع إلى نفسه أو صفة نفسه كان ذلك باطلا من وجه آخرها أن العقل ظاهرها

يماثل القتل جدا واقتصاصا ومن انكر تساوي القتلين فقد جحد ما لا يحمد
والنعم انفا الثقة بما نزل على مثلين وهذا التقسيم لان في نفسه وقد
بنينا عليه في اول هذا الباب وهو شامل في الزامه جميع المعترضات فانهم على
صريح ضرب منهم يقتضون الاحوال وفرقة منهم ينكرونها فمن انكرها منهم لزمه
ان يكون الحسن حسنا بوجوده ونفسه ويلزم على هذا ان يكون كل موجود
حسنا قبيحا لان الموجودات لا تختلف في كونها موجودات وانما تختلف باحوالها
واذا كان الامر كذلك وقد رتبنا الشيء حسنا لوجوده فنقد يره لانه موجود فيلزم
من ذلك كون كل موجود حسنا واذا قدرنا الشيء قبيحا لنفسه ووجوده فنقد يره
لانه موجود فيلزم من ذلك كون كل موجود قبيحا لاشتراك جميع الاشياء معه في كونه
موجودا او لا يحمدون عن هذا جوابا واما من اثبت الاحوال فيقول ان الشيء يكون
حسنا من صفة نفسه فيكون حسنة صفة نفس له وقبح القبح ايضا صفة نفس
له واذا قالوا ذلك عارضناهم بكل مثلين خالف الشرع بين حكميهما كالقتلين قصاصا
وظلما والاكليين حراما وحلالا والشراب حراما وماء واجبا عين ملكا وزنا ومما
يوضح فساد هذا القسم ان لا يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف فانه لا
ينصف بكونه قبيحا مع وجوده وقد خالف بعضهم في ذلك فقال لو صدر من الصبي
غير المكلف لكان قبيحا وهذا الذي ذهب اليه خرق لاجماع وتكليف من لا يعقل ان
الفتح عندهم بحسب العقاب عليه وقد انعقد الاجماع على انه لا عقاب الا على ذنب
سابق ولا يكون الذنب حراما الا على من بلغ المكليف وتقلد الزام الله ما كلف عباده
به ولكن ان سلمناه جديلا كفيينا بالوجه الاول وهو مماثل الفعلين مع اختلاف
حكميهما في معنى الشرع ولنا في التقسيم بعد بطلان كون الشيء قبيحا لنفسه اما
ان يكون قبيحا راجعا الى الخطاب بالهوى وحسنه يكون راجعا الى الخطاب بورد الآمر
وهذا هو الحق الصراح واما ان يقولوا ثبت الحسن والفتح لا بورد الشرع ولا
من النفس واذا كان الامر كذلك لم يخل من ان يكون كحسن الحسن علم لا جعلها بحسن
ما بحسن وفتح ما بفتح او يكون ذلك لعلته فان كان ذلك لعلته وليس هو وشرع
ولا من حيث النفس لبقا لا ان يكون قبح الفتح لذات غير ذات الفتح او لصفة غير

صفته وهذا بين البطلان اذ لا يتصور ان يقع شئ لوجود غيره اول صفته
 اذ لا ارتباط بينهما في العقل بوجه من وجوه الارتباطات لانها اذا لم يكن لها
 صفة نفس لم يجز ان تكون له صفة نفس معنوية لان الحسن والبعث انما
 تقتضيهما الصفات لان الجواهر لا تدخل في قضايا المكاليف فلا يورثها جواهر
 ولا يمتنع عنها **قال رحمه الله** وقد تعدينا في هذا الفصل حدا لا يختار
 قليلا لما الغناه اصلا لما ياتي بعده من احكام التعديل والتجوير ويستجدون
 المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة وفي الاضافة بها ابطال ما سواها
 فهذه احدى المقدمات الموعودتين **قال رحمه الله فصل في**
المقدمة الثانية وهي تشمل على الرد على من يقول ان العقل يدل
 على وجود واجب وهذا ينقسم قسمين فيتعلق الكلام احدى ما يقدر واجبا
 على العبد متعلق الكلام في الثاني بالرد على من يعتقد وجود شئ على
 الباري تعالى على قول الميتلبيين فاما القسم الاول من القسمين فكل ما تقدم
 في المقدمة الاولى فهو بعينه يعود في هذا الموضع لان الحسن هو الذي يجب على
 العبد عند المعتزلة فكل ما يدل على ان العقل لا يحسن فهو بعينه دليل على
 ان العقل لا يوجب ولكن المعتزلة افردوا الشكر مسئلة في نفسه وكذلك افردوا
 للنظر في المعجزات مسئلة ايضا في نفسها قد تقدم القول عليها في صدر هذا
 الكتاب عند اثباتنا وجوب النظر الصحيح وان وجوبه مدرك بالشرع لا بالعقل
 وردنا على من اذكر ذلك وهذه المسئلة التي افردوا للشكر تنصا هي ما اورده في مسئلة
 النظر وذلك انهم قالوا ان العاقل يخطر له خاطران فيمر ان له جواز المكليف له من
 ربه بطلب الشكر منه على نعمه وتقدير عقاب على تركه وتقدير ثواب على امتثال
 فعقله يرشده عند هذا التقدير الى الشكر لكونه اقرب الى السلامة وابتعد عن
 الضرر وهو التعرض للعقاب وضربوا مثلا لافقا لو امن تعرضت له حاجة وهو يطل
 اليها من طريق سهل غير خزن ولا صعب ويصل اليها من طريق صعب ضرس
 خزن وعثر فالعقل مع تساوي الطريقين في اقتناء حاجته يرشده الى الطريق
 السهل الذي يامن في سلوكه من السباع والاصوص وينها عن الطريق الذي

يقال فيه القعب والنصب والكوف من صنوارى السباع والدصوص وقد قال
 ابو اسحق الاسفراينى رضى الله عنه جوابا مقنعا عن هذه المسئلة وذلك
 انه قال قد بلغوا بهذه المسئلة شطرها وهو ما يوجب الاقدام على الشكر وتركوا
 الشطر الاخر وهو ما يوجب التوقف وهو ان يخطر للعاقل انه عبد مريب
 ليس له من امر نفسه شئ اذ ليس للعبد ان يتصرف في ملك سيده الا باذنه فعند
 ذلك يثمر له خاطره توقيفا عن انغاب نفسه وتصييرها مكرودة مجهودة بامثال
 الشكر قورا وعقدا او فعلا بل يلزم المعرفة بان النعم كلها من الله علما منه بذلك
 من غير تحكرك بافتراض وثواب عليه وتجويم وعقاب عليه ويقوى هذا الخاطرم
 العبد بان الرب سبحانه وتعالى غير محتاج الى شكر شاكر ولا يضره كفرنا من
 فالتمسك بما اريد ان فيه لا معنى له وما عسى ان يلزم العبد بعقله من وجوب الشكر
 على نعم خالقه وهي ان رام العبد ان يخصصها لم يتكسب من ذلك فلو اوجب العقل
 على العبد الشكر على جميع نعمه لكان ذلك تكليف ما لا يطاق سيما على الوجوه
 كما نعموا ان العقل يوجب ذلك وقد قيل في ما نورا الاخبار ان داود عليه السلام
 لما امر بالشكر قال يا رب وكيف اشكرك والشكر بنعمة منك على عبد شكركي لها
 فارحى الله تعالى اليه اذ اعرفت ذلك فقد شكرتني فاوقف البارى تعالى غاية
 الامتثال في الشكر على المعرفة بانه المنعم وان النعم كلها من عنده وانما عظم هذا
 على اهل الاعتزال من حيث اعقدوا ان العبد مخلوق الشكر ومختومه فلم
 يلزم عندهم تسلم هذه المسئلة فقالوا ان العبد يستطيع على شكر الله
 ويقابل طول الله تعالى بقوله وهيهات فلا يقوم مخلوق بشكره سبحانه وتعالى
 الاعلى الوجه الذي اشترنا اليه ولذلك قيل : ومتى اقوم بشكركما اوليتني :
 والقول فيك علوا قدر القايل : ومعناه ان العبد اذا انتفى على ربه
 علا قدره وطالب ذكره وصلح سره وجهه : وقد ضرب اشياخنا لذلك مثلا
 وهو انهم قالوا ان ملكا دفع الى عبد من عبيده كسرة من خبز فذهب العبد بشئ
 في الاقطار وجميع الامصار ثم يقف في كل مجتمع من المواسم والاعباد ويقول على
 رؤس الاشهاد انا ان الملك الاعظم احسن الى وانه على واعطاني كسرة من الخبز

لكان ذلك اقرب الى الذم منه الى الموح ومعناه ان البارئ تعالى لو اعطى الدنيا
 بما فيها عبدا واحدا من عبيده لكان ذلك احق في حق ملك الله سبحانه من
 كسرة من رعيقة في حق اكبر ملوك الدنيا فان ملك الملوك اذا اخذ منه كسرة
 فقد نقص من الملك قد زل ذلك الكسرة من غير ريب والدنيا واضعافها الاف
 مرة لا تنقص من ملك الله تعالى اذ مقدوراته لانهاية لها وما انفت عنه النهاية
 لا ينقصه ما اخذ منه لان ما يبقى منه هو ايضا لانهاية له ولهذا قال بعض
 المشايخ ربي ملح جود ما فان القليل اذا قال للملك قد كافيتك على ما انعمت
 على كان ذلك كفرانا لنعمته عليه ورداله الى الجحيم انتمثله وكذلك اذا
 قال للملك ايها الملك الا عظم ما انت بحايك ولا حجام كان فيه من الالهام
 نيز الملك بانه حايك او حجام ثم اذا فرضنا ثبوت الخاطر من قابلناهم بمن نحمل عن
 هذين الخاطرين ولم نفتح به خلافا مع ذلك لا يعلم وجوب شكر الله تعالى اذ
 قد علم عنه الخواطر ولم نفتح به فكرة يستحق من ذلك والشكر مع ذلك واجب
 عليه ووجوب ما لا يعلمه العبد من تكليف ما لا يطاق سيما على مذهب المعتزلة
 فان تاخير البيان عن مورد الخطاب لا يجوز عندهم وقد يجوز ان الجواب عن هذا
 فقال قوم منهم يجب على الله تعالى ان يخطر ذلك بكل عاقل لا سيما ان ذلك باطل
 من وجه منها ان العاقل يعلم انه مر عليه سنون واعوام ولم يخطر له ذلك
 بالبال وكم من عاقل طول عمره لم يتدبر ذلك وكيف بحال الفيلسوف المنكر
 للتكليف راسا بهذه المسئلة ويبطل عليهم بان الخواطر كلام في النفس وهم
 ينكرونه ولا يتقنون ولا كلام عندهم الا الحروف والاصوات ولم نسمع اصواتنا في
 ضمائرنا فاستحال ذلك على مذاهبهم من كل وجه وذهب الجبائي وابنه الى ان الله
 تعالى يرسل الى كل عاقل ملكا يقول له في قلبه قولا ويخطر له بقوله ترجمة عن
 خاطري العقل وهذا تلاعب بالدين منهم من اوجه احدها انهم يفترون وجود
 الملائكة مصير اسمهم الى ان الاسرة تنصل بالمرءى واذا اتصلت به وجب
 ان يرضى بما بيناه عندهم فلو كان في الوجود ملائكة او شياطين
 لادركناهم اذ الموانع من رفعة عن ابصارنا وسياتي الرد عليهم في ذلك في موضعه

ان شاء الله تعالى والوجه الاخر انهم يذكرون كلام النفس ويقولون كلام
الا عبارات ولو تكلم الملك بحرف وصوت لسمعه الانسان وايضا فلو سمع كلام
الملك لاي شئ يجب ان يطيعه وينزل كلام الملك منزلة كلام الرسول وكم من منزه
لم ينقد لكلام الله سبحانه فضلا عن كلام رسوله والذي يقطع به في هذه المسئلة
ان الله تعالى لا يجب عليه ان يحيط به ولا يجب عليه ان يرسل ملكا اذ لا يجب على
الله شئ سبحانه وتعالى وسياتي بيان هذا بعد هذا ان شاء الله عز وجل ثم
نقول لم الخاطر ان اللذان اشترتا الى اثباتهما انما يقتضي التردد والتشكك والمشكك
في الله وفيما يجب بالعقل كغير عندكم وهو قبيح والله لا يفعل القبيح عندكم
والحكمة في هذه المسئلة الرجوع الى قاعدة التكليف وهو ان الدليل دل على
ان العبد لا يخلق شيئا وانما الخالق هو الله سبحانه والمطلوبات من العبد في طرق
التكليف انما هي ايات وعلايات على السعادة والشقاوة فلا معنى في دلالة العقل
على وجوب شئ على العبد وكيف يدل العقل على ما يتطلبه ادلة بعد النظر الصحيح
واذا استحتم ان يوجد العبد شيئا فلا يوجب العقل عليه ما لا يوجد وليس
للعقل ان ينصب الامارات على السعادة والشقاوة وانما يرجع ذلك الى العالم
بالسعيد والمشتق من خلقه ويرجع فعل العبد الشكر وغيره كفعله الجواهر
وان كانت قد رتبتم لا تتعلق بالجواهر لانها اذا تعلقت ولا تاثير لها في الذي تتعلق
به كان ذلك كانهما لا تتعلق به وقد قد من ابيان ذلك في باب الاستطاعة والقدر
قال رحمه الله فهذا الحد قسمي الفصل والقسمة الثانية يشتمل على ثني
الايجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شئ وهذه المسئلة تنبع من التخصيص
والمقتضى وانما اوجبوا على الله تعالى ما هو حسن من صفة نفسه يقتضي العقل
عندهم بحسنة ووجوبه وحكموا باستحالة وجود القبح منه سبحانه وتعالى
وقال اهل الحق في الرد على من يزعم ان الله تعالى يجب عليه شئ لا يخلو ذلك من احد
امرئين اما ان يجب وجوبا عقليا او وجوبا شرعيا فان وجب عليه شئ وجوبا عقليا
كان لا اول له ولا معنى للواجب العقلي الا انه لا اول له وليس في العقل واجب الوجود
الا الله تعالى وصفاته وان قالوا بذلك صيروا الواجب على الله قد يما وفي ذلك

الحاق الحوادث بالقديم وهو عين التناقض وقلب الحقائق وان قالوا يجب
على الله شيء وجوب الشرعيات وودي الى امور مستحيلة منها ان الواجب
الشئ يستدعي موجبا بوجبه بامره ويتعالى الله سبحانه عن ان يكون مأمورا
ومنها انه لو كان كذلك لفرق في تركه ضررا اذ قد تبين انه لا معنى لكون الفرض
فرضا الا خوف العقاب على الترك والباري سبحانه منزّه عن ذلك كله تعالى
وجل واذا بطلان يجب عليه شئ "وجوب العقلية او وجوب الشرعيات لم يكن
لايجاب شئ عليه معنى مفهوم فان عنوانا بوجوبه عليه حسنه وانه حسن
من صفة نفسه فقد ابطالناه عليهم عند بيان ان الشقيين بما تلاقى في ذنوبهما
وتمثلان في حكمهما وقد اوجبت المعترضة على الله ثواب الاعمال وله باب يتبين
فيه معناه وقال اهل الحق ان اعمال العباد شكر منهم لنعم الله سبحانه وهو
واجب عليه عندكم والبر بحكم العقل ان يستحق العوض على اداء الفرض وان
العبد لو استحق عوضا على اداء الشكر واستحق الباري شكرا على اداء الثواب
ولا يحمي عن ذلك ابدأ وذلك يودي الى ثبوت التكليف في الدار الآخرة وكذلك
يجب على الله تعالى الصلاح واللطف وسبب ذلك **قال رحمه الله** وهذا
القدر مبلغ عرضنا في المقدمات ونحجز الان بنسبتي القول في ايلام الله تعالى
العباد **فصل قال رحمه الله** الا لام والذات لا يقع مقدورة
غير الله سبحانه فاذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء
او حدثت مسماة جزاء ولا حاجة عند اهل الحق في تقديرها حسنه الى تقدير
سبق استحقاق لها واستحجاز التزام اعراض عليها وروم جلب نفع او دفع
ضرر موفين عليها بل ما وقع منها فهو من الله تعالى حسن لا معترض عليه في حكمه
واضطربت الاراء على من لم يلتزم تفويض الامور الى الله تعالى ونحو ذلك جملا
من عقود المذاهب المجانبة للحق ثم تنصر على قاطع وجيز في الرد على كل فئة
فالعرض الكلام في ايلام الاطفال الذين لم يعقدوا كفرا ولم يمتنعوا زورا وكذلك
القول في ايلام البهائم وقد انقسم المتألفون في طرقهم الى اربع فرق فرقة منهم
هم التنوية وهم طائفة من المجوس وطائفة هم البكرية منتسبون الى بكر بن

اخت عبد الواحد : وقسمهم من الروافض يقال لهم التناحية وفرقة وهم
المقرلة وهم اربع فرق القدرية والمرجعية والخارج والروافض لها ولا هم
الذين خالفوا اهل السنة وخاصوا في احوال البدعة ثم انقسمت كل فرقة
من هذه الفرق الى ثمان عشرة فرقة فكان من جملتهم اثنا وسبعون فرقة
كما اخبر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال تفرق هذه الامة
على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة فقالوا ما الفرقه الناجية
يرسل الله فقال الذين هم على ما انا عليه واصحابي واعتبروا المشايخ ذلك بان
قالوا الفرقه الناجية هي التي يوجد في مذايعها شيء ولا شبهة من مذهب
الفلاسفة واليهود والنصارى وهي طائفة الحق واعتبروها ايضا بانها
الطائفة التي لم يكفر بعضهم بعضا ولم يلعن بعضهم بعضا وهم الاشعرية فان
سائر الفرق الذين ذكرناهم ما منهم فرقة الا وقد دخل فيما بينهم الكفر من
بعضهم لبعض والتضليل واللغو ولم يقع في مذهب اهل السنة شيء من ذلك
كله سلموا الافعال لله ملكا والاقدار وصفا وسلموا الاحكام للشرع وخشوا وعملوا
عقولا لهم عن الحكم على الشريعة فهم قدوة الحق وقادة الخلق جند الاسلام حماة
الدين نفعنا الله بجمعهم بفضلهم ورحمته فاما التنوية فانهم قالوا الا لام
كلها كيف ما تتصور وقومها فان العقل قاض بقبحها وهي عندهم صادرة من
الظلمة وهو هو من بلسانهم واللغات كلها حسنة وهي صادرة من النور واسمه
يزدان بلغاتهم ووجه الرد على هؤلاء هو ان العقلاء يستحسنون ايلام انفسهم
في امر مصالحهم ومنافعهم ودفع الضرر عنهم كالرجل يترك اهله وسياقته في الحرب
والبرد ويقاسي كثير من المشقات ومن قبح ذلك او استنكره فقد خرج عن حزب
العقلاء وكذلك من اخذ بشرب دواء كرهها رجا، المنفعة وزوال الامراض عنه
فلا يعد العقلاء ذلك قبيحا وسلك بعض اصحابنا مع التنوية في الرد عليهم مسلكا
آخر مستقرا من مذهبهم وذلك ان مذهبهم ان العقل يثبت على اقتناء الخيرات
ويزجر عن السيئات كذبح البهيام عندهم والخيرات كالرفق بالحيوانات فيقال
لهم هل يستوي عندكم من يثبت ويسارع الى الخيرات مع من يواطى على القباح والمنكر

فان قالوا هم سواء فقد جروا على ملائسة الشر ونقضوا اصلهم في ان العقل
 يحض على الخير ويزجر عن الشر فانه اذا لم يحض على ما ياتيه من الضرر لو ما ولا
 يرجوا المحسن في احسانه تداءً ومذاقاً فقد استويا وهذا يصير اليه صابراً
 منهم وان قالوا ان المستحق يستحق ضرراً وينزل به عقاب فقد ناقضوا ما اصلوه
 من يقيح كل الم اذا قد حسنوا الالم اذا كان عقاباً على اساءة ثم نطالبهم برؤية
 الدليل على ان كل الم قبيح فهل بطريق المحسن او بالخبر او بالنظر او بضرورة
 العقل ولم نورد عليهم قسم الشرع اذ لا شرع عندهم اصلاً فان ادعوا الاحساس
 كان باطلاً فان التبقيح والتحسين امران معلومان كما بيناه من انهما راجعان الى
 تعلق خطاب الله بالامر والنهي وليس بمحسوسين ومن ادعى ذلك كلاً ما سقطت
 مكانته في ذلك وكذلك ان ادعوا خبراً وارادوا بذلك ان يتصور منهم ذلك اذا
 كان من لغتهم فلا يتصور تحقيقه اذ يقول الكلام الى واضع الخبر الاول منهم ويبقى
 السؤال على حاله فمن اين علمه واضع الخبر ولا يسيل لهم الى الدعا والخبر توقفاً
 اذ لا شرع عندهم ولا حياء واما ان ادعوا انهم وصلوا الى الطريق بجميع الالام
 بضرورة عقولهم كانوا مباهقين لاستواء العقلاء في ضرورة العقل وكذلك ان
 قالوا انا علمنا ذلك بالنظر والاستدلال فانه باطلاً اذ من حق النظر علم ان
 الالم اذا صدرت من فعل الله بانها حسنة كلها من حيث هو خالق جميع المخلوق لا
 يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم ما اوردها من تحسين شراب الدواء الكريمة عنده
 جميع العقلاء قاطع بهم في استدلالهم بالنظريات فان العقول كلها متساوية في
 تعليلها بما تعلل به واما يقع النزاع في المذاهب والاختيارات وقد تقدم القول في
 ذلك وقد يقال شخص فيستحسن تالمه اعداؤه ويستنفذ او كياؤه والعقول لا
 تختلف في تعللها فلو كانت الالام قبيحة لانفسها لاستوى في ذلك جميع العقلاء قاطبة
 وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء واما البكرية فما ذهبوا اليه من انكارهم
 تألم البهائم والاطفال فمجد على عمد فان احدهم يعلم تالمه في صغره قبل حصول
 العقل من الالامراض وما يكون من ضرب مودب وشوكة ونكبة الى غير ذلك
 وكذلك نعلم على الضرورة الم البهائم عند قلقها ونفرتها من ضرب او كية بالنار الى

غير ذلك وقد تنقطع مكاملة من ينكر مثل هذا وقال ابو الحسن الاشعري رحمه
الله وانما يستدل على حياة البهائم بالملها اذ نشاهد قلقها عند ما نتالم
منه اذ نتالم مما يتالم منه ابن ادم فاذا اذكر منكرتا لمها فليس له الى اثبات
حياتها سبيل فان حركاها وسكناتها لا يدل على حياتها لان الحركات
والسكنات وقيل الاكوان لا يشترط في ثبوتها الحياة وانما يستدل على
حياة البهائم بتالمها وادراكاتها لا بحركاتها وسكناتها ولا ينبغي ان يطول
الكلام مع من يجد الضرورة وراغم المبدئية واما اهل القول بالتناسخ
فانما حملهم على ما قالوه ذهبا منهم الى تحسين العقل وتقبيلهم فقالوا ان الالام
قبيلة ثم لم يمكنهم حدها كما فعلت البكرية فطلبوا التحسين ذلك وجها مصيرا
منهم الى ان الباري تعالى لا يفعل قبيلها وقالوا لا يحسن الالام مع التعويض عليه
اذ الباري تعالى قادر على ان يتفضل ابتداء بمثل العوض فلا يحسن ان يؤلم ليعطي
مع القدرة على الاعطاء من غير تالم وكذلك قالوا لا يحسن الالام بان يدفع
به الالم اكبر منه مع القدرة على اندفاع الالم من غير الالم وكذلك قالوا لا يحسن الالام
لا اعتبار غير المولم بالالام اذ يقع ايلام زيد ليعتبر عزمه فلا يبق الا ان يكون الالام
عقابا على ذنب سابق وجزم متعدهم واصلمهم ان العبد مخلوق ومختار افعاله
وان الرب سبحانه يجب عليه عقاب من اذنب على قدر ذنبه ولا يعلم قدر ذلك
الا هو سبحانه فاذا تالم حيوان من الحيواناته غير العقلاء فعقابه انما كان
عقابا على ذنب متقدم وله علم بذلك لكي يزدجر وما دام معاقبا بذلك العقاب
هو ايضا مطالب مكلف بمكليف يصلح بخلقه وجنسه فاذا توفى عقابه في علم
الله مات واعيد روحه الى بدن من جنس الحيواناته ليعاقبه فيه على الذنوب
التي اقترفتها اذ كان في الصورة الثانية قبل ذلك عقابا على قدر ذنوبه وهو
ايضا مكلف بما يكلف به ذلك الجنس الذي انقلب خلقه اليه ولا يزال كذلك
فمنهم من ذهب الى انه اذا ركب في جنس من اجناس الحيواناته ولم يخالف انقطع
تركيبه وانعدم تغذيته ومات وعاد ترابا لا يتصور بعد ذلك ولا يتركب ومنهم
من قال لا يزال منتقلا في الاجناس على حسب الاحسان والامساء والهيابل

عنده على ضرورة الاستعداد لقبول الآلام وإذا تبين عليه الآلام لا يحملها
الإنسان وكتب في صورة بغل وحمار مثلاً ليستطيع حمل الأثقال ومعاملة
البهايم من الضرب وغيره قالوا وما مزيد على ذلك بل الأرواح متقلبة في
الاستباح أبدأ سؤمدا ومنهم من ضوب إلى أن جميع الحما دات من الحجارة والبناء
أحياء يعود إليها من أذب إذا اقترب ذنوباً يكون عقابه عليها ما يحتمله
بعض النيات أو الحجارة والتمروا على قضية أصولهم الفاسدة أن يكون لكل
جنس نبي يدعوهم إلى الإحسان ويحذروهم عن العصيان ويكون غير معذب
لعقابه بل هو معصوم عن المخالفة ولكن أنما يجعل جنساً ما من حيث أن صلاحه
في ذلك دون غيره وقالوا إن الشخص أول ما ركب روحه في هيكل إنسان ثم
انتقل إلى حيوان آخر على قدر مخالفة ليدوق وبال أمره في ذلك الهيكل من
العقاب الذي وجب عليه وهيئ ذلك الهيكل لقبوله نغود بالله من الضلالة
وقد سلك الأئمة في الرد عليهم مسالك منها أن يطالبوا بالطريق الموصل
إلى العلم بكل ما ذهبوا إليه وما قالوه في تفاصيل عرضهم فلا يستقيم لهم على
ذلك دليل ولا يمكنهم دعوى الضرورة في ذلك ولا أنه مدرك لهم ولا أنهم وصلوا
إلى العلم به من أخبار الشريعة وأما عن دليل فطري حتى لا يبقى إلا مجرد تحكمهم
في كل ما ذهبوا إليه من أغراضهم وأكاذيبهم والطريقة الثانية في الرد عليهم
نسبتهم إلى محذور الضرورة في قولهم أن كل أمة من اجناس الحيوان أنبياء
يدعونهم ويعلمون منهم وأنهم عقلاء متفكرون في دقائق أدلة العقول
ومراجعة أدلة الخصوم وهذا لا يرتضيه لبيب فان ذلك هزل وبقاء يله
ومخالطة لعقله والطريقة الثالثة أن توضح وجه الشريعة وتبين فيها
الكثرة والنشر وإن الله سبحانه وتعالى جعل خلقه يوماً يفصل فيه بين عباده
وإن البهايم نغود تراباً كما كانت أول مرة ويظهر في ذلك فساد مذهبهم **وقد**
وجه عليهم مشايخنا سؤالاً فقالوا لهم كيف كان ابتداء المكليف والمكلف
فيه مشقة وأنتم تزعمون المأذب إلا أن يكون عقاباً على ذنب ولا يكون
الذنب إلا بعد التكليف وفي عين المكليف تألم فان قالوا أنما كلف الأرواح

ما لا مشقة فيه ثم خالفت واستحققت الآلام على قدر المخالفة التي صدرت عنها
بأن ركبته هيكل يمكنها حمل ذلك العقاب فعوقبت على قدر ذلك وهذا باطل
فإن نفس المكليف فيه المشاق وكيف لا يكون ذلك وفي اعتقاد العبد الزام العقاب
على المخالفة الآلام بمحاله **وقالت طائفة منهم** فوض الباري تعالى الخيرة إلى
الأرواح في المكليف وفي تركه فاختارته المكليف وخالفت فيه واستحققت
العقاب على المخالفة فنقول لهم إذا كان لا يتدأ بالآلام فبئسما فإن التغيير فيه
أيضا فيضج ونقول لهم ما الطريق الذي وصلكم إلى العلم بأنه تعالى خير الأرواح
فاختارته المكليف لو لم يحض التحكم في دين الله سبحانه وذهبت منهم طائفة
إلى أن المكليف ابتداء حسن وإن كان فيه الزام مشقة لما فيه من القرض للثواب
الأجل الأعم فقبل لهم فجزوا تحسین الآلام لا التزام أعراض عليه فإن قالوا
كل ما يقدر عوضا على الم فالرب سبحانه قادر على المفضل بذلك العوض من غير
أن متقدم عليه قلنا هذا محض التحكم فما من نعمة على أي وجه قدرته إلا والرب
تعالى قادر عليها سواء قدرته ثوابا أو عوضا وافرقت ذلك إذ قدرة الله تعالى
صاحبة لا يجاد كل حادث وهذا ما دلته عليه أدلة العقل **قال رحمه الله**
وأما المغترلة فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الآلام تحسن لوجوه ولو عرى عنها أو
عن أحادها لكان قبحا ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقص والرفض وأحد
واحد منها أنهم قالوا الآلام كلها فيسحة ثم تحسن إذا كانت عقابا أو دافعة عذابا
هو أكبر منها أو جاذبة أعراضا تربي عليها أو تكون لطفا في اعتبار معتبر علم الله
أنه يعتبر عفاها فاما قولهم أن الآلام تحسن إذا كان عقابا على ذنب فيسلون عن
دليله ومن أين علموا ذلك ورايهان لهم عليه وكيف ترتفع صفة النفس وهي كونه
الآلام قبحا إذ هو صفة نفس للفتح عفاها وإذا كان القبح صفة نفسية فكيف
ترتفع لأجل ذنب سبق حتى يعود ما كان قبحا من صفة نفسه حسنا وقد استحال
في العقل قلب الحقائق بل هو اصل جميع الاستحالات فإن قالوا إنما يستدل
بالشاهد ويلحق به الغائب ومعلوم في الشاهد أنه من نفع عليه وظلم ولم يرتفع
حقه واهتضم فيحسن منه لا محاله أن ينتصف من ظلمه وإن شاء أدبه لم يكن

ذلك فتبجحوا إذا أحسن ذلك شاهد أحسن مثله غايبا قلنا دم تنكرون على
 من يزعم أن الانتقام ممن ظلمنا أحسن لأن في ذلك زوال الغيظ والكف عن
 نفس المظلوم وتبريد غليله فيرجع إلى زوال ألم وكلامنا في حق الباري وهو
 منزّه عن الانتصاف بالغیظ والكف والتأم فكيف يطرد هذا من الشاهد
 إلى الغائب والغائب على خلاف الشاهد في ذلك ولا مخلص لهم من هذا الإلزام
 وقد أجاب بعضهم عن ذلك بأن قال الباري تعالى وإن كان غنيا عن عذاب
 خلقه وهذا المنتزه عن قبول الإلزام والكف ولكن لو ترك العقاب على الذنوب
 لكان ذلك أغراء منه بالجرام والفواحش قلنا هذا جار على فاسد أصولكم
 في أن العبد يخلق أفعال نفسه وأما على مذهب أهل الحق فإن الله قادر على
 ترك العقاب وعلى هداية الحق من تشاؤونهم ولا معنى للأغراء من القادر على
 الهدى والفاعل لما يشاء فنقص عليهم ذلك من مذهبهم في مصيرهم إلى أن
 الباري تعالى يجب عليه قبول التوبة عن عبده فيكون في ذلك أغراء بالذنب
 إذ يقول العبد أفعلم من الذنوب ما تشيتم أنوب ويجب على الله تعالى أن يقبل
 توبتي وإن يغفر حوبتي سيما والعبد محذور بخلق توبته متى شاء وسند ذكر
 ذلك في باب التوبة والعقاب أن شأنا الله تعالى وقد عثر من عليهم في استدلالهم
 بالشاهد وقولهم يحسن إيلام الظالم جزاء على ظلمه فقبل لهم اليس العفو
 أحسن وهو المعنى بقوله تعالى ولمن صبر وعظماء ذلك لمن عزم الأمور وبقوله
 تعالى ولمن صبرتم لهو خير للصابر من وإذا كان العفو خيرا من الانتصاف شاهد
 سقط استدلالهم بحسن الانتقام وانتصاف المظلوم من ظلمه وبغا عليه
 فإن الأحسن أولى من الحسن والافضل أولى من المفضول وكذلك إذا قالوا إن
 الإلزام يحسن إذا التزم عليه عوض فاجواب أن الله تعالى قادر على أن يعطي
 ذلك العوض من غير إيلام متقدم عليه وقد ضرب أبو الحسن في ذلك مثلاً بأن
 قال مثل التأم مع التزم العوض بمثابة من يضرب مسكيناً ليعطيه قوتاً ياكله
 وذلك لا يحسن منه مع قدرته على أن يعطيه ذلك القوة من غير أن يولمه بذلك
 الإلزام والرب تعالى أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ولا يتعالم على الله بذلك وإن كثرت

لا تساع ملكه وسعة رحمته واما العبد فانه متصور بما يبذل له وينقص من ملكه
على قدر ما يعطيه غيره وقد قال بعض اهل الاعتزال ان المفضل بمثل
العوض لا يجوز وهذا الذي قاله مراعاة للعقل وابطال للمجاز العقلي فان
النعم كيف ما قدر فلا يخرج عن كونه مقدورا للباري تعالى من غير تقدير الام
متقدمة عليه **وقال** بعضهم ان الثواب لا يجوز المفضل بمثله فكذلك العوض
لا يجوز التفضل به قياسا على الثواب قلنا يجوز في العقل التفضل بمثل
الثواب ويجوز ايضا المفضل بامثال العوض ولا يستحالة في شئ من ذلك
وسياتي فسادا عمقا دأبهم في ذلك في باب الثواب ان شاء الله سبحانه **و** كذلك
اجتج عليهم اهل الحق بان قالوا لا يجوز شاهدان يفتدي الانسان غيره
بالم من ضرر او جرح من غير اذنه ويلتزم عليه عوضا يدفعه اليه مع انه لو
اذن له في ذلك لم يجزله الا في الام بسيرة لا تضرب منه من تسخير في شغل بقدر
الانسان عليه فاذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ان يؤلمه من غير استئذانه
واستئذانه واذ وقع ذلك شاهد اوقع غايبا سيما والمعتزلة يقيسون امر
القديم سبحانه وتعالى على امور الخلق في تعارف العقلاء واحتموا لذلك بان قالوا
انما يحسن الام ابتداء التعويض من الله تعالى من حيث انه متمكن من مبلغ العوض
اليه وهو قادر على ذلك والعبد ليس متمكنا من ذلك فانه عيب وراعى للعبد
بشئ من ذلك واجاب اهل الحق بان قالوا للعبد ان يؤلم نفسه وعبيده لا امر
لا يعلم هل يناله في الاسفاو وفراق الاوطان وركوب الاخطار ورجاء منفعة
تعود عليه ولا علم له بحصولها فاذا احسن منه ذلك في نفسه حسن ان يفعله
مع غيره وفي المصير الى ذلك خرق اجماع الامة على ان العبد لا يجوز له ان يتحكم
فيما ليس له فقد بطل ما حا ولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد **وقال**
رحمه الله ومن احاط علما بما قدمناه هان عليه التسرع الى
دفع كل سوال يوردونه مما يذكرونه واما الوجه الثالث في تحسين الام وهو
ان يدفع ضررا اعظم منه فقد عول ابو الحسن في ذلك على اقتدار الرب تعالى على
دفع الضرر من غير ان يفعل ضررا يدفعه به والدليل على ذلك ان الله تعالى يفعل

ما يفعله مجرد افتداده لتخصيص باختياريه ولا يفتقر الى سبب يدفع به شيئا
 بل يدفعه بقدرته وقد تقدم القول على ابطال التولد وتأثير السبب
 في السبب والله سبحانه وتعالى هو القادر على دفع الضرر من غير ايجاد ضرر
 اخر وامعنى لقول القائل يدفع الله تعالى ضررا بصنرا لان الله تعالى منح
 الضرر بارادته وخلق الضرر الاخر بقدرته فلا تأثير للضرر الكائن في دفع
 الضرر المنعقد وهذا بين لمن تأمل ولم تستهوه الالهواء وقد ضرب ابي
 الحسن رحمه الله في ذلك مثلا فقال للوان رجلا ابصر صبيبا صغيرا وابصر سبعا
 وخاف على الصبي من ذلك السبع فاخذ يطلب نجاة الصبي فتصد له طريقان
 يمكن ان يخلص الصبي من كل واحد منهما غير ان احدهما طريق سهل والاخر عورة
 فيه والثاني صعب وعمره خمس فاخذ يحمل الصبي على الطريق الوعر الصعب
 وترك ان يحمل على الطريق السهل الذي لا مشقة فيه فلا يحمل ذلك عند اولى
 البصائر ولا يعد مستحسننا واما من قال من المعتزلة ان الالم لا يحسن لمجرد
 التعويض وقد ذهبت اليه طائفة منهم كان باطلا لانه اذا انضم ما لا يفيد الى
 ما لا يفيد لم يفيد اجميعا فاذا كان الالم لا يحسن لمجرد التعويض والمجرد
 الاعتبار لم يحسن بانضمام احدهما الى الثاني وقال بعض اهل العلم للوان
 نبيا علمه الله ان في ايلام زيد اعتبارا للعمرو فانه مع ذلك تمتنع ان يؤلمه
 ليعتبر غيره **قال رحمه الله** فهذه وجوه الرد على المعتزلة على ما قرر
 عرضنا من هذا المعقود وكل ما ذكرنا به على هذه الطوائف مبني على ابتاعهم
 في فساد معتقدهم ولو التزمنا اصلنا في نفى تحسين العقل وتفضيله لكان في
 التمسك به نقض لجميع ما اصلوه وقد نجو هذا الاصل وهو الكلام في ايلام
 وحكمه في الحسن والقبح والله المستعان وهما نحن الان نخوض في الصلاح
 والاصح ونمزج به اللطيف وان ميتر بينهما عند رسمنا ترجمة الاصول في
القول في الصلاح والاصح **قال رحمه الله**
 اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب
 واضطربت آراؤهم في الاختلاف في هذا الباب بين اهل البصرة واهل بغداد

من المعتزلة هو ان الكعبى واتباعه من اهل العراق ذهبوا الى ان البارئ تعالى
 يجب عليه فعل الاصلح في الدين والدنيا وقد تقدم منا القول على انه لا
 واجب على الله سبحانه فلو لمضاه فأتحناهم بطرق التكلم ولكن الغرض
 ان يبطل مذهبهم على قضية تحسين العقل وتقييمه ويكون ذلك ابلغ
 في رد عمهم ودرءهم وقالوا على طرد ذلك يجب على الله تعالى ابتداء الخلق
 وایجاد السموات والارض وما بينهما وما بينهما لما فيها من الدلالة على عظمته
 وجلاله وذلة الخلق وحدوثه ثم اذا خلق الذين علم انه يكلفهم وجب عليه
 خلق عقولهم وارسال الرسل اليهم ثم وجب عليه بعد ذلك ايقارهم ثم فعل
 اللطف من تقدير راته لهم ووجب عليه قبول طاعاتهم واعطاء الثواب عليها
 ووجب عليه العقاب على ذنوبهم وقبول التوبة عنها وما وقع من مقدوراته
 بفعله مخلقه فهو الاصلح لهم حتى قالوا ان خلود اهل النار في النار والسلاسل
 والاغلال اصلح لهم من كونهم في الجنة وكذلك الاصلح للفسقة عندهم
 ان يحبط الله اعمالهم ويلعنهم ولا يزيد في العماية عن الحق اكثر من هذا
 واما البصوريون فقد وافقوا اهل بغداد في اصول من الايجاب على الله تعالى
 منها انهم وافقوه على ايجاد ارسال الرسل وعلى ان العاقل يجب على الله
 تكليفه ووافقوه على وجوب قبول التوبة على الله تعالى ووافقوه على
 احباط الطاعات بالذنب الواحد ولم يوجبوا على الله تعالى ابتداء الخلق ولا
 ابتداء العقل والمزموما النعم اخوانهم من ايجاب مراعاة الاصلح وایجاد كل ما
 تعلم فيه لطفاً يومئذ عنده العبد او يطيع او يتوب ووجبوا عليه تعالى ان يقدر من
 خلق له العقل وهو عندهم متفضل بخلق العقل من غير ايجاب عليه ولم يوجبوا
 على الله تعالى ابتداء التكليف اذ لو قالوا بذلك لوجبوا عليه ايجاد العقل اذ لا
 يجوز عندهم تكليف ما لا يعقل وهو من المستحيل عندهم كما سبق الكلام عليه
قال رحمه الله وعرضنا الان ان نقيم واضح الدلالة على البغض ادين
 فيما غلوا به فاذا اوضحنا الرد عليهم انعطفنا على البصريين ولبنسنا فريقا
 بفريق بطرق التحقيق حتى اذا التمسنا استنبان الموفق خلوص الحق من خبيثهم

والله المعين فاما وجه الرد على البغذايين فهو ان نقول لهم مرجعكم في هذه الابواب الى الشاهد ولا يجب شاهدها ان يصلح احدا نخبه غاية الاصلاح ولا خلاف في ذلك فاذا لم يجب شاهدها مراعاة الاصلح في حق الغير لم يجب غاية مراعاة الاصلح على اصولكم وكذلك نصرة المسئلة في استصلاح العبد نفسه غاية الاصلاح وهم منعوا ان يجب على العاقل ان يصلح نفسه نهاية الصلاح بل ما استطاع من ذلك من غير اضرار بنفسه او اخلاق بحاله واذا لم يوجبوا غاية الاصلح على العبد في حقه وفي حق غيره فلا يطرد ذلك غاييا وقد اختلف اهل الاعتزال على ان العبد لا يجب عليه فعل الاصلاح لنفسه بانه لو كان ذلك واجبا لكان العبد مكروها مجهودا ولتغص عليه حاله ولم يتوصل الى شي من الراحة والدعة ودين الله يسر وانما يجب ذلك على الله تعالى من حيث انه منزعه عن حقوق التعب والنصب والمشاقة وقبول الالام قلنا لو كان الامر على ما ذكرتموه لامتنع على العبد فعل كل ما فيه تعب ونصب حتى يقال لا يجب على العبد شي من المشقات وهذا ينقض مذهبكم فان الثواب عندكم على قدر المشاق فاذا قالوا انما يجب من الاعمال ما فيه بعض المشاق والمنافع لان ثوابه يربى عليه قلنا فالترموا مثل ذلك في ايجاد الاصلح على العبد بحزب الثواب ولا تدفعوا ذلك بانه يصير مكروها مجهودا فان العبد تحصل له الطاعات عاجلا والثواب اجلا وهذا هو المقصود عندكم من قضاياء المكليف وقد استدل اصحابنا عليهم بان قالوا ما جعله الله طاعة مندوبا اليه ولم ير فيه فتيه صلاح والدليل عليه انه تعالى لا يامر عندكم الا بما فيه صلاح للعبد فما بال بعض ما فيه صلاح افترض وبعضه تدب اليه من غير الجواب واذا انفسم الصلاح في حق العبد الى ما يجب والى ما لا يجب وارجعهم الى الشاهد فيما يجب على الله تعالى فيلزم ان يكون الاصلح على اصولهم في حق الله على حكم الانقسام الى ما يجب عليه والى ما لا يجب بل يكون تفضلا من الله تعالى وجل وقالت المعتزلة انما كلف الله المخلوق بالنقل والغرض علمانه بانه لو اوجب عليهم جميع احكامه لنفروا عن اعباء المكليف وجنحوا الى الدعة والخفيف قلنا هذا تحكم منكم

على الله تعالى ومن اين علمتم ما قلتموه وما الطريق الموصل الى تحقيق ما اذعنتموه
وهيها تفلأجدون عليه دليلا ولا يهتدون اليه سبيلا ثم نقول لو كان ما
قلتموه ما فرض الله فرضا على من علم انه مخالفه ويتزكروا ذلك يودى الى لا يقع
مخالفة من احدا ابدا والى ان يكون كل احد من المكلفين لا يكلف الا بما علم الله
تعالى انه يحق عليه ويمتنل فيه امره وهذا تلاعب بالدين واقتياف على الشرع
بما لا اصل له ثم لو سلمناه جدلا فلا مستروح لهم فيه فانهم لا يعتبرون علم الله
في التعريض للمصالح في حق العبد ولذلك قالوا من علم الله انما اذا كلفه طغي
وكفر واستكبر فانه مع ذلك يجب عندهم على الله تكليفه لما فيه من التعريض
لدرجات السنية مع علم الله سبحانه انه يعطى ذنوبا ولا ينال لها فهلا قالوا
على موجب اصلهم بوجوب عليهم كل ما فيه صلاح وان علم انهم لا يمتثلون امره في
ذلك وهكذا عادته سبحانه مع الذين علم انهم لا يؤمنون ولم يقطع عنهم التكليف
لعلمه انهم لا يؤمنون ولكنه كلفهم كما اراد سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
فقد لزمهم ان يوجبوا على الله تعالى ان يوجب على المكلفين كل ما فيه صلاح ولا
خلاف عندهم ان الطاعات التي ليست فرائض هي من مصالح المخلوق فوجب على
ذلك ان يفترضها عليهم ولا يخلص لهم من هذا الالتزام مع مصيرهم الى ان لا عبرة
بما يقع في المعلوم من طغيان العبيد وكفرهم وقد ذهبت الكعبة مذها
بحمد وانيه ضرورات العقول والافوا جميع العقلاء قاطبة وهو انهم قالوا
اذا دخل اهل النار النار فصلاحهم في عذابهم وتمزق جلودهم وقوة نكاحهم
وهو انهم لان على الله سبحانه عندهم ان يفعل اقصى ما يمكن من مراعاة الصلاح
للعبيد ولا مزيد في الضلالة على من يسلك هذا المسلك وقانا الله الا هواء
المضلة بفضله ويجب عنده هذه المقالة سقوط مكالمتهم والاضراب عن مجادلهم
وقدر اموا يخلصوا من هذا المصيق وقالوا انما يخلدهم الله سبحانه في عذاب
النار علما منه فانهم لو انقذهم ما هم فيه لكفروا وجمدا وابطالته واستحقاقا
على كفرهم من العقاب اكثر ما هم فيه فكان بقاؤهم في عذاب جهنم اصلح لهم من
انقاذهم من العذاب وهذا الذي ذكره ينقض عليهم كثيرا مما اصلوه فانهم

بنوا قواعداً لهم على وجوب الأصلح للعبد على الله تعالى ثم قالوا في تفسيرهم
الأصلح أنه يجب على الله تعالى تكليف من علم أنه يكلفه وحكموا في ذلك بالتشويه
بين من علم الله أنه يوم من ويوم من علم أنه يكلفه وهذا يلزمهم أن يخرجهم من
النار لكي يكلفهم وأن علم أنهم يكفرون كما وجب عليه عندهم الابتداء بالكليف
مع علمه بأنهم يكلفون ومع علمه بأنهم يكفرون وهذا لا جواب لهم عنه وإنما
يجب عندهم تكليف من علم الله سبحانه أنه إذا كلفه كفر لتعرضه للدرجة
السنية وهذا يعينه بأن في الدار الآخرة فيلزم على موجب أصلهم أن يكلف الله
أهل الجنة وأهل النار لتعرضهم للدرجات السنية أكثر مما هم فيه من النعيم
وتخليصاً للاشتقاء من عذاب الجحيم وإن لم يجب ذلك إخراجهم من النار فلا يخلو أن
يكون سبحانه عالماً بأنهم يكلفون لو ردهم أم يكون غير عالم بذلك فإن كان علم
أنه لو أنقذهم لم يكلفهم أدى ذلك إلى بطلان احتجاجهم بأنه لو ردهم لكفر
واستحقوا مزيداً على ما هم فيه من العذاب وإن قالوا أنه سبحانه عالم بأنهم
يكلفون إذا أنقذهم من النار فوجب عليه فعل ذلك إذا المكليف تعرض للدرجات
السنية وهو الأصلح عندهم فينبغي أن يجب عليه فعله وجوب جميع المصالح
للعبيد ثم لا يخلو من أن يقولوا ببقاء المكليف على أهل النار أم بالنقطاع
عنهم فإن قالوا أن المكليف قد انقطع عن أهل النار فأي صلاح للعبد في
المخلود في نار جهنم والله أرحم الراحمين ولما ان نقول لهم هذا يخرجهم من النار
وسلب عقولهم حتى لا يتصور منهم العودة إلى الكفر وهذا إما أنهم إذا كان المكليف
منقطعا عنهم وإجاب القوم عن سني من ذلك **قال رحمه الله** ومما يعتقده
به أن نقول إذا حكمت بأن الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكراً وحمداً
كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدار الآخرة وهذا الذي
ذكره رحمه الله هو المفهوم من مذهب البعد إذ بين حيث أوجبوا على الله
سبحانه كل ما فعله واشتد عنه من أمور الدنيا والآخرة فيجب من ذلك أنه لا
يجب على العبد شكر الله سبحانه على ما فعله لأن من رده وديعة يجب عليه
ردها لا يجب له شكر على فعل ما يجب عليه فعله وهم يقيسون أمر الله سبحانه

على افعال خلقه وهم يعترفون بوجود شكر المنعم عقلا كما تقدم بيان مذهبه
في ذلك غير ان الكعبي ومتبعيه يقولون لم تدرك الله على العبد نعمة يحس عليها
شكره سبحانه اذ كل ما فعله انما كان واجبا عليه كمن ودينا كان عليه
ولا مزيد في الكفر على هذا وهو سبحانه قد امر بشكره ووعده المزيد عليه
للساكرين وقد قال وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها وخمد ذلك كفر بخلد
الموصوف به في النار وهو صريح المكذيب للقرآن والعياذ بالله من ذلك
وقد ذهبت طائفة منهم الى ان البارئ تعالى يجب له على العباد ان يشكروه
على ما فعل لهم مما فيه مصالحهم وان كان ذلك واجبا عليه كما ذهبوا
اليه وقالوا قد يسمى ذلك انعاما كما يسمى خيرا واحسانا. واتفق الكل
منهم قاطبة على انه لا يجب لله شكر على بلوغ الثواب للعبد في الدار الآخرة
لوجود ذلك عليه سبحانه فلهذا ترجحه عليهم الا انهم بان لا يجب شكره على
ما صنعه لانه واجب عليه عفدهم ولا يحسب لهم عن هذا الالتزام وقد رام
بعضهم دفع ذلك فقالوا الثواب محض فلا يجب عليه شكر وليس كذلك
الا ابتداء بما فيه مصلحة للعبد وان كان واجبا وهذا لا يفيهم لانها قد
استوفوا في الوجوب والتختم عن الله سبحانه وعلة سقوط وجوب الشكر عن
العبد على الثواب هو انه يجب على الله تعالى فيلزم ذلك في كل ما يجب على الله
فعله لان العلة اذا ثبتت ثبت معلولها وهذا يمنع الفرق بين الثواب وابتداء
الافعال لا بحالة في ذلك **قال رحمه الله** ومما كثرت فيه خطا البغذاذين
ان قيل لم قد اوجبتم على الله تعالى فعلا الاصلح في الدنيا ومقدرة الباري
تعالى لا تنافي في اللزامة فاي قدر تضبطونه في الاصلح واحصر للذات ولا نهاية
للمقدرة وكل مبلغ من الاحسان فعليه مزيد في الامكان وقد اجاب عن ذلك
اهل العراق من المعتزلة بان قالوا انما يجب على الله تعالى فعله للعبد ما يعلم ان
المزيد عليه يؤدي به الى الكفر والطغيان والخروج عن سمة اهل العبودية
لله تعالى والتدليل لاوامره والالتقاء لا نبيا به في التزام احكامه وقالوا ان ذلك
موكول الى الله تعالى فلا يصل احد الى العلم بمقدار ذلك قالوا ولهذا يعطى قوما من

الاموال قليلا وقوما يعطيهم كثيرا وذلك على قدر علمه بما يصلح العبد ما
 يطغيه ويؤديه وهذا من اللطف الذي وجبوا فعله على الله سبحانه وقد
 تقدم القول عليه بما هو كاف في ذلك على انهم ناقضوا قوا عدم اهلهم فان
 الكل من اهل الاعتزال متفقون على ان البارئ تعالى يجب عليه تكليف من علم انه
 اذا كلفه كفر وطغى وخلد في النار واذا كان ذلك كذلك فلهذا وجبوا على الله
 سبحانه فعلا الصالح من غير توقف على ما يعلم البارئ تعالى ان المزيد عليه يكفر
 عنده العبد ويطغى فاما ان يلزموا ذلك او ينقضوا ما اصلوه من وجوب التكليف
 على الله تعالى في حق من علم انه اذا كلفه كفر ولا جواب لهم عن شي من ذلك وهو ما
 بلغهم ما انتصاه من فاسد اصلهم في ما ذكرناه الى ان لا يكون للبارئ تعالى فضل على احد
 من خلقه فانهم اذ جبروا على الله تعالى كل ما فعله من امور الدنيا والاخرة والواجب لا
 يعد فضلا لتعالى الله عن قولهم علوا كبيرا والله قد اخبرنا في كتابه انه يميز على من يشاء
 من عباده والله ذو الفضل العظيم وكل اصل يعود الى حمد ايات الله فانه يخلد في
 النار وما يجد بايانا الا الكافرون نعوذ بالله من ضرر وبالحمد لان وشوم العدوان
 قال الله تعالى في استنشاؤه باختياره وقهر عباده وربك يخلق ما يشاء ويختار
 ثم قال ما كان لهم الخيرة سبحان الله عما يشركون فذو ان تكون الخيرة في الكاينات
 للعبد وذلك من وجهين احدهما ان العبد لو اختار شيئا وانزه على غيره ما استطاع
 ان يختار ما فتكون ارادته كالا ارادة وهي كساير الاشياء في اقتقارها الى ارادة
 البارئ تعالى ما تشاؤون الا ان يشاء الله والوجه الثاني ان الخيرة مخفية لا يصل
 العبد الى العلم بما له فيه الخيرة وعسى ان يحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم
 لا تعلمون وفسوا هذا الاعتزال الالهي على خلاف ما ينبغي عنه فخواها فقالوا ذلك
 يخلو ما يشاء ويختار وما كان لهم الخيرة فقالوا الوقوف في الآية على الخيرة وتكون ما مفعولة
 وتقديرها عندهم وتخلق الذي لهم فيه الخيرة وفي قوله سبحانه سبحان الله عما
 يشركون التبريم ان تكون الخيرة في الامور لغيره سبحانه وهذا يبين الاشكال فيه ولا
 كن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء **قال رحمه الله** واما البصريون
 فاننا جزناهم على الاصلا الاول ومنعناهم تحسين العقل وتقييمه واوضحنا

الا واجبه على الله سبحانه وفي ذلك صدمهم عزيراهم وان نحن اضربنا عن ذلك
وقدرنا تسليمه جد ولا فلنا لهم بعد ذلك قد اوجبت بعدا لمكليف الاصلح في الدين
جهلا او جيتم الاصلح في الدنيا واي فضل بينهما بعد الاختراع وخلق القدرة
على الملاذ والشهوات وهذا الذي الزمهم رحمه الله مما لا انفكاك له عنه
فان القليل تابع للكثير واذا كانت مصالح الدين تتم من اللذات ما لانهاية لها
ومصالح الدنيا تتم من اللذات اليسير المنقطع بالموت فكيف يصح الافضال
بالكثير والمنع عن القليل وقد ورد الكعبى واتباعه من البغداديين
شبهه صعب موقعها على اهل البصرة من المعتزلة فقالوا امر جعنا ويا كبر
الى الشاهد فصرى بذلك مثلا فقالوا لو ان ملكا ملك بحر لا ينتقص نقصا
بيننا وودية غزيرة خوارق وبمراى منه انسان يتقرب عطشا واليسير من
الماء يسد رمقه ويذهب عطشه فهل يحسن ان يمنعه من الماء ما يمكنه حياته
ويرد به رمقه وقوته فان قالوا ان ذلك يحسن فلا خفاء يستقوط ما قالوه كيف
ولم ينزل الجود والافضال مستحسنا في الجاهلية عند جميع الامم وان قالوا انه
يقبح ان يخلية عن مشرع الماء حتى يموت فنقول لهم ان الدنيا بما فيها الى مقدورات
الرب سبحانه اقل من عرفة واحدة من ماء بالاضافة الى ملك ملك من ملوك الدنيا
اذ مقدورات البارى سبحانه وتعالى لا تنافى وما كان كذلك فلا بد من شئ اذ لا
شطر لما لانهاية له ولا تلف ولا ربح وما يؤخذ من البحر فانه ينقص من البحر على قدر
ما اخذ منه فاذا فتح ان يمنع محتاج من عرفة من الماء فكذلك فاحكموا بفتح
مثل ذلك في منع البارى تعالى عبده من ملاذ الدنيا والاستكثار من منافعها وهذا
ما لا يخلص للبصير منه عند توجه هذا المثال الذى اوردناه في حق اهل
بغداد من متبعي ابي العاسم الكعبى واذا التزموا ذلك فيلزم منه ان العفو عند
جميع العقلاء يحسن شأنا وهذا مع ما يجد العبد من اللذة والفننى عند
انتقامه من ظلمه وبغاه عليه فاذا احسن ذلك من العبد مع تعريضه للنام عند
عفوه واستقاط حقه فكيف لا يحسن ذلك من البارى تعالى اذا اذنب عبده وارتكب
كبيرة وقد اوجبت عليه الخلود في النار مع ان العبد قد ندم والرب سبحانه ارحم الرا
حمين

وهو المقدس عن كسب الضرر عند العفو عن عبده وهو المنتزه عن التلذذ
عند عقاب عبده وهذا ما لا جواب لاهل البصرة عنه من حيث اوجبوا على الله
تعالى المصالح الخراوية دون الدنياوية فان من مصالح العبد عفو الله تعالى
عنه ونقول للبصريين قد اوجبتم على الله تعالى بعد التكليف الاصلح في الدنيا
وجعلتم التكليف مما يصلح بالعبد مع احاطة الرب تعالى بمن يومئذ اكله ومن
يكفر اذ اكله فاما من علم الله منه انه اذا اكله آمن واقتدى فيكون التكليف
له صلاحا من حيث عرض لنيل الدرجة السنية وقدرته له وعلم الباري تعالى
انه ينافها واما من علم الباري تعالى انه اذا اكله كفر وترك تكليفه فانه وجبا من
عذاب جهنم وانكاهها فان والوا في تعريضه للدرجة السنية هو صلاحه قلنا كيف
يكون صلاحه في تعريضه لما لا يناله ابدا قال **رحمة الله** فكيف يستقيم
ان يقال اراد الوالد الخير لمن علم ذلك منه ام كيف يستقيم لبيت ان يقول الاصلح
تكليفه ولو اختار لم ينافه وعند ذلك تحقق الحقائق وتضعف المضائق قال
رحمة الله وهما نحن نوضح الحق في هذا المجال بضرب مثال فنقول اذا علم
الاب الشفيق ان ولده لو امده بالاموال لطغى واتى الفساد وتكذب الرشاد ولو
فتر عليه لصلح ثم اراد الوالد استصلاح ولده فامده بالمال مع علمه بانه يطغيه
ويورديه في اضطواء نعلم ان المقيتر له اصلح من البسط وهذا المثال اذا تقرر شاهد
لزمهم طرده غاييا وفيه من التناقض ارادة الصلاح فيما علم فيه الفساد وفيه من
الكذب ما لا يليق بالله سبحانه فان الاب اذا قال لولده انما مكنتك بما اعطيتك
من الاموال لتصلح مع علمي بان المال يطغيك وان المقيتر اصلح لك بل صلاحك
انما هو في المقيتر لكان قابلا لخلفاء هجر من القول ويتعالى الله سبحانه عن ذلك
هلوا كبيرا فان قالوا انما يقع من الاب ان يكره فيما يطغيه من المال لانه لا يجيد
علما بما يعرضه له من الثواب الجزيل لو امن واقتدى قالوا والباري تعالى عالم
بما كان يصح له من الثواب في الاخرة لو امن واقتدى وهذا منقوض عليهم من
وجهين احدهما ان ما علم الله سبحانه انه لا يقع فوقه عدم مستحيل عندهم وعند
اكثر اهل الحق على تصويل فيما بينهم قد ذكرناه فيما قبل والمستحيل لا يعد من

قيل المقدورات والوجه الثاني ان الثواب الذي تعللوا بذكره انما هو معلق
بشرط مستحيل وهو ايمان من علم الباري تعالى انه يكفر اذا كلفه فقد علق
الثواب بما علم الله سبحانه انه لا يكون فاي فائدة للعبد في تعريضه لثواب
يستحيل وقوعه لعلم الله انه لا يقع فكيف يعد هذا اصلاحا للعبد مع علم
الباري تعالى انه يكفر ويستوجب الخلود في النار والاعلال والانكال والمزيد
في التناقض على هذا ما تعللوا به من ان الابد انما يقع منه ذلك لذهوله عن
مبلغ الثواب الذي كان يناله لو امن فانه يفتقن عليهم بدعا الرسول الى الايمان
جميع المكلفين مع علمه بان الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء مع ذهوله عليه
السلام عن مقدار الثواب الذي كان يناله الكافرون امن بل قد يحسن من الرسول
عليه السلام الدواب على دعوة من علم الله انه لا يوم من ابد او يجب عليه مع ذلك
المغيب عليه في كفره وزجره عنه مع غفلته عليه السلام عن مقدار الثواب الذي
كان يخص به لو امن ايقن وعرف الحق وما خوطب به المعتزلة كافه ان قيل لهم
اذا كان تكليف من علم الباري تعالى انه يكفر اذا كلفه يجوزوا اذا بل وجبوا على العبد
ان يرجع الى الله تعالى في ان يكلفه وان علم انه يكفر عند ذلك ويخلد في النار اذ
حق العبد ان يرجع الى الله تعالى في ان يفعل له ما هو الاصلح في حقه **قال**
رحمه الله عند هذا الالتزام وعند ذلك يبطل القدر الاساسي على اصول
المعتزلة وقد وجه علماءنا عليهم سؤالا ينقض ايجاب المكليف في حق العبد
على مذهب اهل البصرة فانهم اوجبوا المكلف على الله تعالى دون ما عداه
فوجه عليهم سؤالا هو انه اذا كان الرب تعالى قادرا على المفضل بمثل الثواب
فاي فائدة في تكليف العبد وتعريضه للمشاق والمتاعب فان زعموا ان الرب
تعالى قادر على ذلك فقد راعوا الضرورة وعاندوا البداهة فانها لا تقدر
ثوابا فاما هو موصوف بالبحران مفتقرا الى تخصص موجد بوجوده ويخترعه ^{الثواب}
من جنس اللذات وهي مقدورة للباري تعالى وليست مقدورة لغيره سبحانه
فان قالوا المفضل بمثل الثواب مقدور للباري تعالى ولكنه الاصلح للعبد ان
يستوفي ما يجب له من الثواب على عمله وطاعته لربه فنقول لهم هذا او لا

بناءً منكم على أن العبد يخلق أعمال نفسه ويقتدر على اختراع ما كلف به وقد
 تبين بطلان كون العبد قاعلاً خالقاً وإذا بطل ما بنوا عليه دعواهم بطل
 ما جاءوا به من أن العبد ياتى بغير قبول فضل الله تعالى الله عن ذلك ولو سلم
 لهم جداً أن العبد يفعل لكان تفضل الله سبحانه على عبد من عباده من أدل
 دليل على كرامة العبد عند ربه كيف والثواب عندهم مرتب على ما الرب تعالى
 متفضل به وهو ما يباهون به وخلق العقول لهم نعم وقبول الفضل بين الألقاء
 والأضراب جازر مستحسن شرعاً وعرفاً ولو كان القبول لذلك فيجوز لكان
 التكرم والتفضل والاحسان فتحياً أذ هو داع إلى قبوله وما يودى إلى القبيح
 فهو قبيح والمعتزلة يبينون قواعد المصالح على أمثلة في الشاهد ولو قدرنا
 ملكاً تفضل على واحد وأجره على غيره وبالع في الاحسان إليه واستأجر آخر
 ثم وفاه أجره وأعطاه حقه على عمله فلا ينكر عاقلاً أن المزية والقربة من الملك
 إنما تتحقق للمتفضل عليه المخصوص بالهيات السنية والأحوال المرضية ومن
 يجد ذلك فقد خالف العقلاء في ما ألهم وهذا الاختفاء به فيحتاج إلى الظان فيه
قال رحمه الله ثم نقول العجب كل العجب بمن يقول تعريض من يكفر للممالك
 أصح له من التفضل ولا يريد على ذلك في عيني البصائر وقانا الله البديع ثم
فصل في اللطف قد تقدم بيان لطف الله تعالى بعباده في شرح
 اسمه اللطيف من أسماء الله الحسنى وحقيقته اللطف عند أهل الحق خلق القدرة
 على طاعة الله سبحانه وقال بعض الأئمة هو خلق الطاعة لنفسه والقوى
 الظاهران ولكن سر هذه المسئلة هو أن اللطيف هو العالم بمخافيق الأماني ودقايقها
 التي لا يتوصل إلى إلحاطة بها غيره ولطف الله سبحانه بعبده هو أن يفعل له
 الشيء الذي تكون عاقبته جميلة وهذه هي خيرة الله لعبده ما فيه له الخير
 وإن كان العبد لا يحيط علماً بذلك والله يعلم وأنتم لا تعلمون **وأما المعتزلة**
 فقد قالوا في معنى اللطف أنه فعل ما يعلم الرب أن العبد يومن أو يتوب عنده ويكون
 من مقدورات الباري سبحانه وتعالى دون مقدورات العبيد فإذا علم الرب تعالى
 مقارنة ذلك الفعل لايمان العبد الذي خلقه العبد لنفسه وجب عليه سبحانه

وتعلى عن قولهم ان يخلق ذلك الفعل واذا كان ذلك فلا بد ان يخلق العبد الايمان
او التوبة والطاعة عند ذلك لاجل ان علم الله تعالى مقارنة الفعل الذى
فعله برايمان العبد هذا اصل اللطف عند جميع اهل الاعتزال وهذا يلزم
ان لا يوجد كفر ولا كافرا صلا فانه ما من ايمان يقدر وقوعه الاو البارى سبحانه
عالم بما يقارنه من الافعال المقدورة له تعالى ثم يجب عليه فعله فلا بد من
فعله واجابوا عن ذلك بان قالوا لا يوجد كفر الا ما لم يقع في معلوم الله سبحانه
فعل بفعله فيوم من العبد عنده وهذه عطية في الدنيا لا يتصف بها موقن
بمؤمن لانه ما من كفر يقدر وقوعه الاو البارى تعالى عالم بما يقارنه من افعاله
سبحانه فكما يجب عليه عندهم فعل ما يؤمن العبد عنده فيلزم ان يجب
عليه الا يفعل ما يعلم ان العبد يكفر عنده ثم يلزم ان لا يكون البارى سبحانه
قادرا على ان يلد لطف بكل احد تعالى الله عن قول المبطلين علوا كبيرا وقد
صار جميعهم الى ان المرعى في اللطف ما يؤمن العبد عنده او يلطيع وان كان ذلك
مما يكفر العبد عنده فاذا علم البارى سبحانه فعلا بفعله فيوم من عنده واحد
من العبيد ويكفر عنده اهل الارض باسره وحب عليه عندهم فعله على ان
يكفر عنده جميع اهل الارض وهذا يتحكم منهم لان المقصود اصلاح الخلق
وكيف يقصد اصلاح عبد واحد عند كفر الحكم الغفير من العبيد ولولم يفعل ما
كفروا وقد يسمون الفعل الذى يكفر العبد عنده لطفا في الكفر كما يسمون الفعل
الذى يؤمن العبد عنده لطفا في الايمان فيكون على ذلك فعل واحد لطفا
في الايمان والكفر معا نعوذ بالله من التحكم على الله في شرعه وتفسير اسمائه
من غير نقل او موجب عقل وقد انتزعت المعتزلة ما لا يخلو ص لهم منه وهو
ان العبد الذى لم يعلم الله سبحانه لطفا بفعله فيوم من عنده اذا عرض له
للكليف وليس البارى عندهم قادرا على هدايته وليس في معلومه لطف
يفعله فيوم من العبد عنده فقد نكر ما هو الاصلاح له اذ في ذلك لطف اهلكه
من كل وجه اذا علم انه يكفر فهو لا يرجو فلاحه ولا ينظر صلاحه ثم يقال لم
هلا قطع اللطف بان لا يفعلها ويبقى معرضا للدرجات السنية التي كان

بها لها لو امن مع علمه انه لا يوم من فان قالوا لو قطع اللطف مع اقتداره
عليه كان قبيحا لان فيه تعريضه للهلاك قلنا لم هذا بعينه من القبح
يتصور في تكليف من لم يعلم الياس له لطفا بفعله فيؤمن عنده فيلزم
الا يكلفه مع اقتداره على تركه من غير تكليف فيجوز ان يكون تكليفه قبيحا
اذهو تعريض للعبد لاهلاكه ولا جواب لهم عن ذلك

باب القول في النبوات : قال رحمه الله

اثبات النبوات من اعظم اركان الدين والمقصود منه في هذا المعتقد
تحصره ابواب : احدها اثبات جواز ابتغات الرسل ردا على البراهمة
والثاني المعجرات وشرايطها وفيه تبيين تمييزها عن الكرامات والسير وما
يعتبر به مدعى النبوة والثالث في ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق
الرسول والرابع في تخصيص نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالايادة والرد
على منكرها من اهل الملك والخامس الكلام في احكام الانبياء عليهم السلام
وما يجب لهم وما يجوز عليهم : اما الكلام في جواز ابتغات الرسل فان العقل
يجزئه كاذب في ذلك فان الجواز انما يستفاد من ضرورة العقل ثم تخصيص احد
الجايزين بالوقوع انما يعلم بالحواس وبالاخبار المتواترة او بالوحى وهو الخبر الموثق
بالمعجرات وقوانين الاحوال فرب من ذلك في افادة العلم بتخصيص احد الجايزين
بالوقوع ولا بد في تحقيق العلم بجواز الابتغات من الكشف عن حقيقة الابتغات
فاعلم ان الابتغات الذي هو ارسال فروع عن النبوة ولا تصح الرسالة دون
النبوة في حق النبي من غير ارساله فالنبوة اعم والرسالة اخص والنبوة
على الحقيقة انما هي راجعة الى قوله تعالى انت نبي والرسالة راجعة الى قوله تعالى وامن
بالانتداب الى بيان الاحكام والزامها المكلفين باذن الله سبحانه واشتقاق
النبوة من النبأ الذي هو الخبر ولكن غلب العرف على تسمية الذي يوحى اليه
من البشر نبيا دون الملك وان كان الملك قد انباه الله سبحانه ووحى اليه وكذلك
من انباه النبي من الامة لا يسمى نبيا عرفا وان كان معنى الاشتقاق موجودا فيه الذي
هو النبأ فان الله تعالى انبا الملك والملك انبا النبي عز به فنقول فيه نبأ الله

ولا نقول فيه بنى الملك وكذلك انبأ النبي^{هم} امته التي بعث اليها وخطابه اياهم
على حكم الوساطة والذي امرهم ونهاهم على الحقيقة هو الله سبحانه ما على
الرسول الا البلاغ الا له الخلق والامر: واذا قلنا ان النبوة تجايزة فلا بد
من بيان امر يرتب مسئلتنا وهو ان تعلم ان الجواز انما يقتضيه المدفوعات اذ لا
جايزة الا ما كانت القدرة سالحة لاجباده اذ لا يقع جايزة الا بالقدرة واذا كان
الامر كذلك وقلنا الجواز النبوة وقد تبين انهما من الينابيع مشقة فلا تخلو النبوة
من ان يكون راجعة الى قوله تعالى في ازاله مخاطبا لعنبيه على تقدير وجوده كما بيناه
في ثبوت العلم بكلام الله وامره في الازل بخلفه قبل ان يخلقهم وهذا ما يقتضيه جواز
النبوة فان قوله تعالى قديم غير منصف بالجواز بل كلامه وسائر صفاته سبحانه
واجبانه يستحيل ان ينصف بالابتداء والانتهاى وقد تقدم ذلك في باب استعماله
فيام الحوادث بذاته سبحانه وتعالى وقد ذهب اهل الحق الى جواز النبوة
والابتغات مع مصيرهم الى قدم كلام الباري تعالى وصاروا المعزلة الى وجوب
الابتغات مع مصيرهم الى حدوث كلامه سبحانه والله خروف واصوات وكيف تنصور
وفزع واجب واصله جايزة لولا الكلام ما كان الابتغات فصرف النبوة الى سماع النبي
ما يلقي اليه الملك والى فهمه معاني ما يلقي اليه وكلاهما مخلوق لله سبحانه فاذا
فهم النبي الامر بالانتهاى الى طائفة وبالامر لهم بما توجه عليهم من وطايف
التكاليف فذلك معنى الرسالة واذا تبين ذلك من معنى النبوة والرسالة فلا
حاجة بعده في تكلف دليل على الجواز فان السمع والفهم من مخلوقاته سبحانه
وتعالى وكل مخلوق فانه بوصف بالجواز دون الوجوب والاستحالة **قال رحمه**
الله فصل قد افكرت البراهمة النبوات وحجودها عقلا واحالوا ابتغات
بشر رسولاً ونحن نذكر ما يعتمدونه من شبههم وتنقضى عنها: وانما افكرت
الفلاسفة ابتغات لثلاثة معان لا جملها احالوا ابتغات بشر رسولاً: احدها
ما ذهبوا اليه من ان الباري تعالى بسيط وهو بسيط البسيط ومعنى ذلك انه
غير متزكك ولا هو متصوف بصفة فليس قادراً ولا مريد ولا متكلماً ولا مدركاً واذا
كان كذلك فلا يتصور في حقه الابتغات ولا الامر ولا النهي اذ لا كلام له ولا كلام

عندهم الا الحروف والعبارة واذا وصفوا النفس بقوة ناطقة اغامعنا ه
عندهم امكان تخيل صور العبارات ونظمها على ما يصطالح عليه ثم انهم لا يقولون
بالملأكة وهم الوسائط بين الباري تعالى وبين رسله من الادميين وقد وافقهم
اصل الضلال من المعتزلة والباطنية من المنتهين الى التصرف على انكارهم وصير
الى خواطر في الضماير وكذلك قولهم في الشياطين وسيرد الرد عليهم ان سنا
الله تعالى والمعنى الثاني الذي حملهم على انكار الابتعاث هو انهم زعموا ان حشر
الاجساد بعد نفقها مستحيل عقلا وهي حيلة منهم مبنية على القول بالطبا
وقد نبين في العقول ان لاطبيعة وان وجودها مستحيل فكيف تأثيرها اذ تقدير
حرارة بسيطة من غير حمل منتصفها باطل وكذلك القول في البرودة والرطوبة
والبيوسة ثم تركب لهم على الطبايع ما تخمروا به من غير برهان نقضي به عقل
عاقل فقالوا اذ انركبت الهوى من اجتماع الطبايع التي هي العناصر عندهم
والمواد تشكلت وكان لها طولا وعرضا وعمقا فاذا اختلفت من الاعتدال شئ
عندهم فان الهوى المتركب من هذه العناصر عندهم يجب اخلا له وهو
الفساد عندهم فاذا اختلف لم يرجع الى المركز الاول الذي هو مركز البرودة
والرطوبة والحرارة والبيوسة لكونها قد قبلت الاجتماع والافتراق وما يجوز
عندهم خلوها عن اعراض الاجتماع والافتراق وقد حكيناها وابطلناها في الاصل
الثالث من حدة العالم وانما تتحل الهوى عندهم الى الاسطوانات وهي النار
والماء والارض والهواء ولا يتركب من الاسطوانات عندهم هوى الاجسام
ذوات الاشكال اذ هي من المتضادات فلا يتركب من الماء والنار شي ولا نقاد
الهوى لاجل ذلك ولما كانت الشرايع مودعة بعقاب وتواب على تقدير مخالفة
وامتنال احوال ذلك اتباعا لرايهم الفاسد والمعنى الثالث الذي صدر
عن القول بابتعاث الرسل هو ان الاجسام لا تتصور الا بالبلغة والرطوبة
وتوابها من التغذية حفظا لبلتها ورطوبتها وعلى هذا فلا يتصور عندهم
بقاء الحياة في جسد قد اطبقت عليه النيران اذ النار من طبيعتها عندهم
الاحراق ولا يكون الاحراق الا حراره وبيوسة وذلك مضاد للبلغة والرطوبة

وكذلك احوالوا نعيم الجنة من غير ارض من ثواب بينت فيها المباني بوساطة
الشمس والافقار ودوران الفلك وصير هذه واجبات في حق النبات
واحوالوا ان تكون الشجر في الهواء من غير ان تتصل بالارض وان يذهب الماء
في الهواء من غير جداول بناء منهم على القول بالطبايع وكل ما حكموا باستحالة
لغة فالعقل قاض بجوازه ووقوعه مستدرك بالحكم المؤيد بظهور المعجزة
على ما يتبين وجه دلالة المعجزة على صدق المتخدي بها ان شاء الله تعالى
فهذه المعاني التي ذكرناها حكمت الفلاسفة الكفرة باستحالة ابتغاء الانبياء
عليهم السلام ثم تنفزع عن كل معنى من هذه المعاني جهالات تنم عنها اقبسة
فاسدة من انواع الغدائر في طبائعها وانواع الاقاليم في طبائعها وانواع السن
في طبائعها وانواع الداراري في تأثيراتها على حكم طبائعها ثم يوجبون ما حكم
العقل بالجواز فيه وبالاقتدار عليه على خلافه وتلك جهالة عمته جميع الفلاسفة
والباطنية والنصارى وفي اباهم في تصوير الملايكة والسيياطين خواطر وفي تصوير
الجنة والنار لذات والام مغفويات من غير جسم محسوسات اعادنا الله من
الخذلان ومن جهل قواطع الاصول فقد حرم الوصول لذلك قال اهل الحكمة
من فرق بين الارتباط المعقول والارتباط المعتاد والارتباط المستروع ولم يختلفوا
عليه حقا بقها فهو من اهل العلم اليقين ومن واجب جازا واحاله كان من
اهل الضلالة والعباه واما ما حكاه رحمه الله وقدره من قولهم ما جاء به
الرسول من احد امرين احدهما ان يكون ما جاء به مستدركا بالعقل او غير
مستدرك به فان كان مستدركا بالعقل فالعقل كاف في ذلك ورافادة في ابتغائه
وان كان ما جاء به غير مستدرك بالعقل فلا يتصور الوصول الى فهمه اذ كل ما لا
يعقل لا يتصور الا حاطة به فلا فائدة ايضا في الابتغائه على هذا الوجه وقالوا
ما لا فائدة فيه فهو عيب وسفه والباري سبحانه منزه عن فعل ما هو سفه وقول
ما هو عيب وهذا الذي ذكره رحمه الله مما لم يحتج به اهل التمسك بالالاهيات
من الفلاسفة لانهم يمنعون ان يكون الباري تعالى فاعلا شيئا اصلا كما ذكرناه وسواء
في ذلك الابتغائه وغيره وانما العالم بما فيه قديم لا اول له كما ذكرناه عنهم قبل هذا

وانما اوردوا ما حكاه عنهم دفعا للخصم وهو عندهم من باب مقابلة الفاسد
 بالفاسد واذا قالوا ذلك فلنا في الجواب وجهان احدهما ان ينطل الكلام
 معمر بابطال تحسين العقل وتقييده واذا بطل القول بالتحسين والمقبح
 العقلين بطل ما بنوه عليه ثم الوجه الثاني هو ان نسلم القول بتحسين
 العقل وتقييده جدا ثم ننازعهم فيما قالوه من ان لا يتعاطا اذا ورد بما يفهم في
 العقول كان اجتماع القطع بان الادلة العقلية قد تنوارد على المدلول الواحد
 وان كان الواحد منها كافيا في الدلالة ومع هذا فلا يكون سايورا لادلة محض ولا
 سفها فان ما اوردته البنى عليه السلم مفهوم من الابتعاث ينقسم الى بلغة اقام
 احدها ذكر ما يدل عليه العقل بعد النظر والاستدلال وهو المنبئ على ذكر
 ما يوصل النظر الصحيح اليه من الوجدانية والاقتدار والمقدس عن سمات الحدة
 ونفى ما يلحق بالربوبية الى غير ذلك مما نص عليه سبحانه وتعالى في كتابه فيكون
 ذلك تنبيها للعاقل على النظر في معانيها فاذا وفق للنظر الصحيح عرف معاني
 ما فيه الباري سبحانه عليه من ذلك والقسم الثاني مما اتى به الرسول عليه
 السلام هو بيان الاحكام وحاملينها والموصوفة بها من الافعال وشرايط التكليف
 وكل ذلك مما لا يتوصل العقول الى العلم بوقوعه وانما تنفصل الى جوارز وقوعه
 بالاحكام مستفادة من الشرع دون العقل وقد ذكرنا ذلك في صدر هذا الكتاب
 عند بيان الاحكام والعلم بها مدركتها السمع دون العقل في باب وجوب النظر
 معها لا محقلا والقسم الثالث مما اتى به الانبياء عليهم السلام هو الخبر عما كان
 او يكون مما لا يتوصل اليه العقول بصورها ونظرها وان طال وتما دي ومن هذا
 الباب ذكر الآخرة وتفصيلها من الجنة والنار وعذاب القبر والصراط والحوض
 والميزان وتطابير الصحف الى الايمان والشهادة والشفاعة وسؤال المرسلين
 والذين ارسل اليهم والقصاص للمظلومين من الظالمين الى غير ذلك من
 تفصيل الآخرة وآه والها والايان بذلك كله واجبا وسند ذكرها مفصلة عند
 الكلام في السمعية ان شاء الله تعالى فمن هذه الامور ما يوصل العقل اليها
 بعد نظر كما ذكرناه ويكون المنبئ عليها بذكرها في الشرع تذكرة ومنها ما

يوصل العقل الى العلم بجوازه او يعين الشرع ما يقع منها ويخصه ويفصليه
كمفصليه الاحكام واعداد افعال المكلفين وهياتها واما كفها وازمنتها ونصها
امارة على السعادة والشقاوة وذلك كالطبيب الذي يرشد الى احسن من الاغذية
ويحذر عن الذي يعقب الضرر منها وكذلك الانبياء عليهم السلام ينصون على
الاعمال المنصوبة للصور الاخرى وعلى الاعمال التي جعلت علامة على
المنافع الاخرى وهذا في مورد لا ينكره عاقل ولا كثر من سبق الى عقده نفي
الصفات على الله سبحانه وصيوارتباطات المعنويات واجبة عسر عليه فهم الرسالة
ومعانيها فان قالوا وايضا في الشرايع ما تردع منه العقول من ذبح البهائم
واستسجارها والعقل لا يحكم بشي من ذلك قلنا هذا مردود عليك بايلاام البهائم
والاطفال من غير جرم تستحق الام لا جملها فان قالوا في ذلك حكمة من الله
سبحانه قلنا فما كان في فعله حكمة فلا يبعد كون الامر به حكمة ايضا وهذا ليس
من كلام متخذه فيهم لانهم لا يذهبون الى ان البارئ تعالى هو الذي تخلق الام البهائم
او غيرها اذ ليس خالعا اصلا شيئا لقدم العالم بما فيه عند قدره ولانه عليم مقتض
بالقدره وبالا ارادة وبالا الكلام كما تقدم ذكر ذلك تعالى الله عن قولهم وانما يوردون
مثل هذا على جهة المجادلة بما يقبله وكذلك يقولون على جهة التيسير ان في
حكم الشرايع ما لا يقضي العقول بتحسينه ومثال ذلك الامتناع في الصلاة
والانكباب على الوجه والطواف بالبيت والقصر ورعي الجمار الى غير مرمى اليه
وهذه كلها غير مفهومة المعاني في العقول وذلك عجز اللغوم اذا سلكوا مثل هذه
المسالك كان سلوكهم اياه دليلا على جهالتهم بمقتضى المكلف وقد جهلوا اصله
فلا غرو ان يجهلوا تقويعاته وذلك ان المطلوب ان في خطاب المكلف انما هي افعال
له سبحانه نصها امارات على السعادة والشقاوة واذا فهم ما قلناه فالعلامات
المنصوبة على السعادة والشقاوة على ضوء من ضرب منها نفهم علة تقبيبه
الشرع عليهم او بالقياس والاستنباط وضرب اخر من المكلف لا تغفل له علة
وهو ابلغ في حق العبودية اذ ليس من حق العبد ان يقول لسيدته وقدمه ما الفايده
والعلة الموجبة لان تاثير في هذا بل لسيدته ان يقول انما عليك بالامتثال من غير
تفتيش

سبب وعلمة في تكليفك ولهذا قال النبي عليه السلام في تليينته بالبح لبيل نجة
حقا تقبدا ورقا اشارة الى ما ذكرناه من وجوب الامتنان من غير علة زائدة
على ورود الامر وانما تعلل في الشرائع وجوه المخالطات فيما بين المخلوقات
مثل البيوع والانكحة وما يكون فيما بين الناس من المعاملات واما العبادات فيبين
العبيد والرب سبحانه وتعالى فنطاق التعليل فيها ضيق سيما الاوامر فان
المنافع قد ينقح فيها اوجه من التعليلات مثل يحرم الزنا وشرب الخمر والقنل
والغيبة والنميمة الى غير ذلك فلا يشقوظ فهم العلة في ورود الامر بالمأمور به
وقد احاب ابو المعالي رحمه الله عن ذلك بما قال لهم به من فعل الله سبحانه
من شاء من خلقه من الموت جوعا وعطشا وحرا وبردا مع اقتداره على دفع
ذلك عنهم وايصال المنافع اليهم وبما يفعله سبحانه بالجائنين من ذوال عقولهم
وتوذيهم من الاماكن العلية وطرحهم انفسهم في النيران والابار والادوية والبحار
حتى يصيروا من ذلك الى الهلاك وهو القادر على انقاذهم من ذلك كله وهذا
الذي اورده رحمه الله ما نقول فيه الفلاسفة انه فعل الله بل ذلك عندهم منقول
من فساد في المزاج او عن عدم المنافع لاسباب يطول تتبعها اذ لا يقولون بفاعل
مخترع اضلا وقد تبين ان الابتغات لا يودي الى استعانة من وجوه الاستحالات
العقلية وليس فيها ايضا ما يودي الى بفتح العقل ذليلا في ان يامر الله سبحانه
عبد من عبده في ان يعلم الناس بالعلامات الموضوعات علامة على شقاوة قوم
وبالعلامة على سعادته اخرون وجه من وجوه الاستحالات التي يقضي بها
ضرورات العقول والذي يقطع هذا من تشخيصهم بيان وجه درالة المعجزات على
صدق من ظهرت على يديه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى واذا ظهرت قواطع
المعجزات على صدق الانبياء عليهم السلام لم يكثرة بعد ذلك بقول من لا يحيط علما
بنفسه وبربه ولو سلمنا انهم القول بالحسنيين والقيمين لقلنا لا يفتح ان يكون
في الابتغات لطفيون من عباده العباد ويتقدون لامتنان الاوامر واجتناب المناهي
وذلك غير بعيد على اصول القائلين بالحسنيين والقيمين وفي ذلك تجويز ما
استبعدوه من الابتغات **فصل القول في المعجزات وشرا**
يطها

قال رحمه الله اعلموا أولا ان المعجزة مأخوذة لفظا من العجز وهي عبارة
شائعة على التوسع والاستعارة والتجاوز فان العجز على التحقيق خالق العجز
والذين يتعلقون بالتخذي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي فان المعجزة ان كانت
خارجة عن قبيل مقدورات البشر فلا يتصور منهم العجز عنها فانه انما يعجز عما
يقدر عليه وان كانت المعجزة من قبيل مقدورات البشر فلا يتصور ايضا عجز
المتخذي عن المعجزة فان العجز يقارن المعجزة عنه فلم يعجزوا عن معارضة لوجوه
المعارضة ضرورية والعجز مقفون بها على ما تفصيلناه في كتاب القدر والمعنى
بالايجاز الالفاظ عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي
هو ضد القدرة وقد يتجاوز باطلاق العجز عن انفاء القدرة كما يتجاوز باطلاق
الجهل عن انفاء العلم لان الجهل انما هو كناية عن ثبوت اعتقاد يتعلق بالمعتقد
على خلاف ما هو به ومن لا يعلم مسألة ما يقال انه جاهل بها وان لم يكن له اعتقاد
يتعلق بها وهذا الذي ذكره رحمه الله قد تقدم القول عليه في باب القدر ^{عند}
ذكرنا استتمالة ثبوت قديم عاجز وينبغي ان يفرق بين كون العبد
عاجزا على الحقيقة وبين تسميته عاجزا توسعا ومجازا حتى يقطع بان العاجز
على الحقيقة عاجز بعجز قائم به يتعلق بالمعجز عنه والمعجز عنه انما يكون من قبيل
مقدورات العبد ومقدور العبد يكون في محل قدرته كما سبق البيان فيه فيجب
على هذا الاصل ان يكون المعجزة عنه في محل العجز ومن قواعد المقدور للعبد ان
يقان القدرة من غير تقدم عليها وانما خضعها وقد سبق البيان ايضا في ذلك
ما يعني عن اعادته ههنا واذا كان الامر كذلك فينبغي ان يكون العجز مع المعجز
من غير تقدم ولا تاخر فان الذي هو مقدور للعبد اذا لم يخلق له قدرة عليه وجب
ان يخلق له عجز عنه متعلق به بدلا من القدرة لئلا يعزى المحل عن الضدين اللذين
هما القدرة والعجز وهو محال فاذا قال قائل ان المقعد عاجز عن القيام كان معناه
انه غير قادر عليه فان القدرة تقارن المقدور فليس القاعد قادرا على القيام
والعجز ايضا يقارن المعجوز فليس القاعد عاجزا عن القيام والى هذا فلو عجز
المتخذي عن المعارضة على الحقيقة لوجدت المعارضة منهم والعجز متعلق بها

فتمسيتهم عاجزين عما هو على سبيل التوسع والمجاز كما يقال فيمن لا يعلم انه جاهل
وان لم يكن له اعتقاد متعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به هذا اذا كان الذي
وقع به الامجاز من قبيل مقدور اذا البشر واما اذا كان من غير ما متعلق به قدر
العبيد فلا يجوز تعلق العجز به كما لا يجوز تعلق القدرة به فان العجز انما يتعلق
بما متعلق القدرة به على البذل اذ لا واسطة بين القدرة والعجز فاحل في المحل
مما هو من مقدور اذا العبد فاذا لم يتعلق به قدرة العبد وجب تعلق العجز به ليدل
يعزى المحل عن القدرة والعجز معا وهو مستحيل **قال رحمه الله** ثم في تسمية
الاية معجزة بخورا خورا ايضا وهو اسناد الالامجاز اليها والرب تعالى هو معجز الخلائق
بها ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في ظهور امتناع المعارضة على الخلائق وهذا
الذي ذكره بين في رتب المجاز فان العرب تسمى ما كان من الشئ بسبب باسمه ولما
كانت الاية التي تحدثها الرسول يمنع على غيره ان ياتي بها على حكم المعارضة
سميت معجزة وعلى الحقيقة المعجز هو الله سبحانه بان يخلق عجزا يكون المحل به
عاجزا فنقول الله اعجزهم كما نقول الله اعلمه وعلمه بمعنى اسمعه وخلق له
العلم وحركه بمعنى خلق فيه الحركة **قال رحمه الله** ثم اعلموا ان المعجزة لها
اوصاف متعلق الاحاطة بها منها ان تكون فعلا وقد قال مشايخ اهل هذه الطريقة
من شرط المعجزة ان يكون فعلا خارقا للعادة وان تنقدمها التقدي وتياخر
وجودها عنها وان تفتح موافقة للشيء فيما تخدى به وان ياتي احد يروم تكذيبه
بها فهذه شرائط لا بد منها ثبوتها ولا بد عند تقدير فهم دلالتها من الاحاطة
بها فاما اشتراط كونها فعلا حادثا فمقاعدة عظيمة من اركان دلالة المعجزة
وهذه القاعدة على ضربين احدهما ان يكون المعجز مقدورا للبشر
كتلاوة القرآن والشيء في الهواء وعلى الماء وهذا النوع يحتاج في دلالة على
صدق من تخدى به الى ان لا يكون مما يتوصل الى مثله بالتعليم كالخياطة والتجارة
والكتابة وسائر الصناعات التي قدرك بالممارسة والتعليم ولا يكون مما يكون
من الخواص الجارية باعتماد من الله تعالى كجر حجر المغنيطس زبرا الحديد وما يكون
من التخيلية كالسحر والمدكات والخيال وما يكون من الافعال المعتادة التي لا

تمتنع على احدهما الناس كالاكل والشرب والقيام والقعود والوجه الثاني هو
ان تكون المعجزة مما لا قدرة للعبد عليه كالحيا والموت وابراء الائمة والابصر
وفلق البحر وهذا القليل لا يحتاج فيه الى اشتراط ان لا يتوصل اليه بالتعليم
او غيره مما ذكرناه اذ التعليم وما جرى مجراه لا يتوصل اليه قط وذهب المعتزلة
الى ان المعجزة لا يكون من مقدورات العبد اذ العبد عندهم خالق لا فعالة
ومختار لها فما تعلقت به قدرته فهو من خلقه وفعله فلا يكون معجزة بمران
المعجزة انما يكون فعلا لله سبحانه يدل بها على صدق من فعلها له والظهور بها
على يديه فاذا كان الفعل من قبيل مقدورات العبد وخلق الباري تعالى عجزا
عنه للعبد امكن ان يكون معجزة اذ كان مما لا يخلق له العجز عنه ولا القدرة
عليه كالمشي في الهواء او على الماء او حركات في يده مع ملازمة الثقل الذي
لم يجر العادة بالتحرک مع مما يستتبعه وانما يتبدنا وقوع الامكان بنفي العادة عن
خلق العجز عنه من ايقاع الاكوان معجزة للعبد كما لمقدور والمربوط والهموم
وما جرى هذا المجرى وشئ من ذلك لا يكون معجزا ويستحيل ان يكون القديم
معجزة يقع التحدي به لاصل قد ذكرناه قبل هذا وهو وجوب تقدم الدعوى
والتحدي على ظهور المعجزة فان المعجزة لو تقدمت ثم تحدى بها المتحد بعدها
لم يكن في اختصاصها بابا ولى من غيره ولقال له غيره هي معجرتي ولا يجذبها
يبين به حقه من باطل المدعى المبطل فاذا كان هذا في شئ محدث قبل التحدي
فكيف حاله في قديم يتحدى به وهذا ما لا حاجة فيه الى اقامة برهان او رادة
بيان ومن اصحابنا من ذهب الى ان القدرة على الحركات في الهواء والمشي على الماء
هي المعجزة وهي من فعل الله تعالى بنامهم على ان المعجزة يجب ان تكون غير
مقدورة للعبد وانما ذكرناه او لا فان بلاوة القرآن معجزة لرسول الله صلى
الله عليه وسلم وليست معجزة لغيره اذ ان الله اذا نزل عليه لم يكن يقول اخذ اعن
الملك فافهم ذلك ومن حقوق اصحابنا قال المعجزة هي الحركات والاكوان في الهواء
من غير اتصال بالارض لانها من فعل الله تعالى والقدرة عليها معجزة ايضا لانها
فعل لله خارق للعادة وقد اعترض على هذه الشريطة وهي كون المعجزة فعلا

قوم فقالوا قد يتخدى النبي بعدم الفعل والاستطاعة كما قال عليه السلام
 قد عصمتي ربي وكما قال نوح عليه السلام ثم اقصوا الى ولا تنظرون فقد وقع
 المتخدى بعدم الفعل كالضرب والقتل و ضربت الفلاسفة في ذلك مثلاً
 وصورة امسلة فقالوا لو ان نبيا ورد وتخدى بان يمتنع على اهل قرية لا
 يعد اهلها كثرة القيام او القعود يومهم ذلك الى الدليل فكان كما قال شيا اهل
 القرية انما انوا لكان ذلك دليلاً على صدقه عندكم قلنا نعم قالوا فهذا قد يتخدى
 بما ليس فعلاً وبطل اشتراط الفعل في المعجزة اجاب علما ونا عن ذلك
 بوجهين احدهما ان ذلك اذا وقع كما قال من انما يمنع من القيام او القعود
 علمنا انه علم ذلك انه مستون كذلك فيكون علمه بامتناع القيام او القعود
 تلك المدة التي ضربه اليها لمعجزة وهو فعل لله خلقه له والجواب الثاني ان
 سكونهم قايمين فلا يقعدون او قاعدين فلا يقومون هو المعجزة وهو فعل لله
 عز وجل تصدبه تصديق من اطهره على يديه وقال الشيخ ابو الحسن
 رحمه الله كل ما يظهر فيه قصد التصديق فانه يكون معجزة اذا اكملت له شروط
 المعجزة وما تقدم من الوجهين الاولين مخن عن هذا الذي ذهب اليه واحتج
 به وما كون المعجزة خارقة للعادة فامراً لا يتصور الا عجزاً ودونه وذلك ان الفعل
 لا يجلو اما ان يكون معتاداً او خارقاً للعادة فان كان معتاداً فمعتاداً يستوى
 فيه الصادق والكاذب والحق والمبطل اذ يقصود ان يقع من كل احد على ما
 جرت به العادة في ايقاعه واذا كان الفعل خارقاً للعادة لم يجز لمن امرين احدهما
 ان يكون وقوعه من غير المقترن معه او يكون ممزلاً يفتقر الى سبب يفتقر معه
 وتبين القسمين بالمثال ان الاكل يفتقرن به الشبع والحياة كذلك فاذا
 وجدت الحياة او الشبع من غير اكل كان ذلك خارقاً للعادة من حيث وجد
 احد المقتربين مع عدم الثاني والقسم الاخر مثلاً حياة الموتى وكلام
 الجباد اذ يوجب الشجر الى غير ذلك من هذا الضرب ومن ذلك القرآن العظيم في كونه
 معجزة لرسول الله عليه السلام خاصة وكل القسمين اذا وقع به المتخدى وتكاملت
 فيه شروط المعجزة كان اية على الصدق والمعتاد على ضربين احدهما معتاد مقترن

كما ذكرناه فكلاهما عباد احدهما عباد الثاني والاخر لا يتعين له سبب كالبرق
والرعد لا يطلع على وقت يعين وجودهما فقد يكون المطر من غير برق ولا
رعد وقد يكون الرعد والبرق من غير مطر ومن هذا القليل الصحة المرض
والقبض والبسط والغنا والفقر وكذلك الزلازل وهبوب الرياح ونزج
البحار مما لا يتعين ما يقطع به عند نبوته وما كان سبيله بتعيين وقت له او
تعيين مكان له القطع من الخبر به فانه يكون من خرق العوايد لا محالة وهذه
الامور كلها مما يتوقع العاقل وقوعه لتكرره على طول الاعصار واما احياء الموتي
وفلق البحر وما اشبه ذلك فلا مطمع للضالرين ان تقطاره ولا سبيل للعقول في
ترفيه ومن هذا القليل نبع الماء وكثير القليل ومن شقته هذا بالخواص
كجذب الحديد فقد نأى عن العلم بالفروق بين القليلين كيف ولم نزل ذلك معلوما
غير مختص باحد من الناس دون غيره وسبيله في جذب الحديد كالشبع مع
الاكل والرى مع الشرب حيث يتصور ثبوته من كل احد ولا يمنع على احد
والاخبار عن وقوع هذا القسم الاخير وما جرى مجراه يكون معجزة اذا توالى على
حكم الصدق فان الكاهن قد يصيب بعضا ويكذب في بعض فلا بد من اشتراط
التوالي على حكم الصدق واما المقترون بسببه فيكون الاعجاز فيه بثبوت السبب
دون السبب والاخبار عن ذلك **قال رحمه الله** وللبراهمة اسئلة يجب
الاعتناء بها لان منها ان قالوا خرق العوايد لا ينضبط فان ما يوجد على
العدو مرة او مرتين لا يخرج عن قبيل الخوارق واذا تكررت وتوالي صار معدادا
ولا ينضبط ما يلحقه بالمعاد ويجزئه عن الخوارق فالقول فيه مستند الى جهالة
وهذا السؤال الذي اوردته البراهمة لا معنى له ولا تاتى فان العاقل اذا نظر
الى احياء الموتي علم على الضرورة انه خارق للعادة ولو تكررت مرة فان المعنى
بكون الشيء خارقا للعادة انكشاف الضماير عن الطبع في الوصول اليه او العنور
على سبب يوجبها واحياء الموتي وفلق البحر وما اشبهها من هذا القليل وهذا لا
ينكر ابدا الا كما تصور وقوعه ابتداء معجزة لنبى او كرامة لولى والكرامة شهادة
للبنى بصدقه لانها دالة على استقامة من ظهرت على يديه على شريعة النبى فاذا

أكرم بهما من استقام على شرعه فان الكرامة شاهدة للمتبع في شرعه بالصدق
وتشهد للذي ظهرت على يديه بالاستقامة ولذلك قال اهل المعرفة الكرامة
هي الاستقامة وما يكون من خرق العوايد فاما هي شواهد الكرامة التي هي
الاستقامة وسندكر هذا في اثبات الكرامات ان شاء الله تعالى فمن رام ان يلحق
احيا الحق وما اشبهه بالمعتقدات لتكررها فقد عاين البديهة ومحمد ما تقضي
به الضرورة وكذلك قولهم لو تخدي بني بما يخرق العادة فما يؤمننا ان يكون
ذلك اول عادة تطرد وهذا اساقط من القول وذلك ان نبيا لو تخدي بمخرق عادة
وانها تدم ثابتة خارقة لكان ابلغ في الكرامة على صدقة وهذا بمثابة القرآن
فانه قد وقع معجزة ثم استمر مسموعا مثلوا في الالمنة محفوظا في القلوب
واما ما احتج به ابو المعالي بان الشيء قد يتحقق ويتيقن الصدق فيه وان لم
يعلم ضبط عدد عنه ثبت الحق فيه فلا حاجة بنا اليه الامع تسليم ان الشيء يكون
خارقا ثم يكون معنادا لاجل تكرره وقد ذكرنا ان المخارق لا يكون معتادا ولو تكرر
الا فافهم ذلك فهو معنى المسئلة وليا بد معناها وقد ثبتت المعجزات على كلى
الامرئين فمنها ما ثبت ثم استمر كالقرآن ومنها ما ثبت ثم لم تكن له عوده كافتراق
الحق وانشقاق القمر فيطلقهم بابتداء عادة تطرد ولذلك قال المحققون
سبيل العلم عند ظهور المعجزة بصدق الرسل سبيل العلم عند قواين الاحوال
فان العاقل يقطع عندها من غير ريب يدخله ولو اوقف علمه على ذكرها شاهد
لم تستغيب له دلاله ولكنه يعلم على القطع ما يعلمه من غير ريب فكذلك من
او تواتر عنده معجزة علم على الضرورة انها لا يتوصل اليها بالتحليل والتعليم ولا
يبالي عندها عن ايراد ما يورده من ريب علم ذلك منها واماما القوا في الباب من دعوى
الاحتمال بذكر الخواص وجذب الحجارة وقلب بعض الجسوم الى صفات بعضها
فامر لا يثبت اليه الا من عميت بصيرته عن المميز بين المخارق وغير المخارق من الافعا
فان ذلك لا يتصور الخدي به اذ كل احد يمكنه ذلك عند سببه ولذلك لم نشرب
القلوب الى معارضة المعجزات واشترافنا الى قلب الجسوم بالتعليم وذلك للقطع الكاين
في ضرورات العقول فانه لا سبيل الى نبع الماء من اناء ولا الى تكثير القليل من الطعام

ف عند هذا يقع الميز بين ما هو خارق للعادة وما ليس بخارق لها وما قولهم جر
الاجسام الثقيلة بالادوات الخفيفة فهو ايضا مما تطمع القلوب فيه بالعلم
والاوزان وضروب التجارات وليس هو مما يبيست العقول عن الوصول اليه فليس
هو من قبيل الخوارق في شئ لتعلق القلوب بالتوصل اليه وليس كذلك احيا الموتى
وكلام الجملادات ونطق العجاير مما لا تطمح القلوب في التوصل اليه بالتعليم وذلك
خواص الاشياء فاذا اشتهر تخديده ووقفت على حسب الدعوى وامتنع على العقلاء
وقوعها والطبع في الوصول اليها علم كونها من خوارق العادات قطعاً على الضرورة
وبالله التوفيق سبحانه والشريطة الثالثة ان ترتبط المعجزة بصدق التحدى
بها وهذه الشريطة وجوه من الارتباطات احدها ان يتحدى بها فيقول اية
صدقني ان يحيى الله هذا الميت فلو احياه الله تعالى من غير تخديده بذلك لمادت
على صدقه اذ لم يظهر انه صادق وهذا امر بين لا ريب فيه عند العقلاء ومن
وجه ارتباطها بصدقه ان يسبق تخديده وجودها وتكون هي متأخرة عن دعواه
وتخديده فلو فعل الله سبحانه شيئاً خارقاً للعادة ثم قال قابل انها معجزة لي
خاصه دون غيري لم يظهر صدقه في دعواه ذلك ولكن لغيره ان يدعي كدعواه
في انها معجزة له ولا يجد العقلاء دليلاً يتميز به احدى عن الاخر وقد وجه
قوم من اهل الفلسفة والاحاد على هذه الشريطة سواء الا وضرر بان ذلك
منا لا فقالوا لو ان صندوقاً يكون محضه قوم خاوياً وقد اطلقوا عليه ولم يبرحوا
عنه فقال مدعى النبوة اية صدقي انكم اذا فتحتم هذا الصندوق وجدتم فيه
منا عا فاذا افتحوه والفوا فيه المتاع الذي وصفه من غير زيادة ولا نقص كان
ذلك خارقاً للعادة ولا يجد العقلاء القطع بان ذلك المتاع يكون قبل دعواه
او بعدها وهذا الذي اردوه مما لا يلزم في طرق النظر الجواب عنه لانهم
اوردوه وهم لا يجوزونه اذا الاشياء عندهم لا تكون الا من عناصرها وملازمة
لمراكزها واذا ذكر لهم مثل هذا حكموا بكونه تخيلاً من فساد في الادمغة واختلال
في الافئدة اذ لا يقولون ايضا بثبوت السحر على ما سنده في اقبالة السحر وتمييزه
عن الكرامات ان شاء الله تعالى ولما ان تقول في الجواب عن السؤال الوضو المثال

المعجز اخباره الواقع على حسب الصدق وعلمه بذلك فان الطرق مسدودة عن
 التوصل الى مثل ذلك الا من ياب خرق العوايد المخصصة بالانبياء عليهم السلام
 وبما اتبعهم على حكم الاستقامة من الاوليا رضوان الله عليهم وقد تكلم اصحابنا
 في جواز ما خبر المعجزة الى مدة طويلة بعد تخديه بها والى مدة بعد موته فقال
 ابو الحسن في احد قوليه كلاهما جائز وقال مرة اخرى تكون معجزة اذا ظهرت في
 حياته ولا تكون معجزة اذا ظهرت بعد وفاته وهذا الوجه قال القاضي ابو بكر
 الباقلاني رحمه الله وقال ابو المعالي رحمه الله اذا قال ستظهر ايتي وقت
 كذا لمدة ضربها ثم رفعت في ذلك الوقت موافقة لدعواه كانت معجزة له **وقال رحمه الله**
 في المسئلة الثانية وهي ان يقول ان ايتي تظهر بعد موتي
 لمدة ضربها ان كلف الناس التزام بشرعه ناجزا فقد كلفهم شططا وان علق
 الاحكام بعد ما نص عليها على ظهور معجزته ثم ظهرت بعد موته على وفق
 شرطه فانها معجزة له وان العمل بشرعه واحكامه لازم لهم وقد انكر القاضي
 هذا كما ذكرناه **قال ابو المعالي رحمه الله** وايحق الحق ان يتبع ومنع القاض
 رحمه الله هذا الوجه هو الظاهر فانه اذا علق احكام شرعه على ظهور معجزته
 بعد موته فكما لا يلزم العمل بذلك قبل موته وظهور ايتيه فكذلك لا يلزم ايضا
 حفظ ما نص عليه من احكام شرعه حتى يكونوا عاملين به بعد موته عند ظهور
 معجزته فان التزام حفظ ذلك وجه من وجوه التكليف وهو غير لازم لهم قبل
 ظهور معجزته الدالة على صدقه وايضا فان الشرايع لا بد فيها من الاقيسة
 الكلية ولا يفهم ذلك الا بنصب الشارع عللا على بعض الاحكام حتى يعمل بها
 حيث وجدت والتزام حفظ اغراضه في تقليل ما علل من احكام شرعه بكليف
 عظيم لا يستطيع عليه الا من تميز في العلوم الشرعية واصول الفقه في
 ابوابها وذلك غير لازم للناس قبل ان تظهر الدلالة على صدق ناصب الحكم والعللة
 فيه **قال رحمه الله** ومن وجوه تعلقها بالتصديق الا تظهر مكنونة
 للنبي مثلا ان يدعي مدع النبوة فيقول اية صدق في ان ينطق الله يدي فاذا
 انطقها الله بتكذيبه وقالت اعلموا ان هذا مفترا فاخذروه فلا يكون ذلك

آية ولو قال ايتني الله هذا الميت فاحياه الله وقام وله لسان ذلق وقال صاحبكم متخض وقد بعثني الله لافضحه ثم خر صغفا قال القاضى رحمه الله هي آية مكذبة لا تدل والذي عندي في ذلك ان المكذوب ان كان خارقا للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة وذلك بمثابة نطق اليد بالكذب واما الميت اذا حيى وكذب فنكذبه ليس بخارق للعادة وللبني ان يقول انما الالة احياه وكذبه اياي كنتكذيب ساير الكفرة وقد ذكرنا ان المعجزة اذا كانت خارقة للعادة وقعت على وقع الدعوى كانت معجزة دالة على صدق من ظهره على يديه فاذا قدرنا تخديه بنطق اليد فنطقت كما شرط كان ذلك معجزة دالة على صدقه واما نطقها بنكذبه فستحيل في قضية العرف فان خرق العوايد قد انحصرت في ستة جهات ولاستخاص فيها انخفافها للملائكة عليهم السلام ومنها انخفافها للشياطين ومنها انخفافها للانبياء عليهم السلام ومنها انخفافها للسحرة ومنها انخفافها للاولياء على ما سنده ان شاء الله تعالى ومنها انخفافها عند الموت قبل خروج الروح وزيهوق النفس ثم لانزال منخرقة ابد الابدين في الدار الاخرة اذ هو زمان انخراق العوايد ابداسرمدانية الموقف وفي الجنة وفي النار ولو قدرنا هذا التخدي بنطق اليد صادرا من نبي صادق لم يتصور ذلك نطقها بالكذب الا ان يكون تكذيبها اياه عبارة على حكم الكذب منها ويكون بنوته صحيحة وان قدرنا ذلك صادرا من متبني فلا يخفى له عادة بما تخدي به من نطق اليد لان العادة لا يخفى للكاذبين وسند ذلك ان شاء الله تعالى وقال بعض اهل الاشارة ان تخدي بنطق يده فلا يتصور مع صدقه ان تكذبه يده فتكون كاهنه مع القطع بعصمة الانبياء وان كان كاذبا فلا ينطق يده بتصديقه ولا بتكذبه لان العادة لا يخفى للهد عين الكذابين وسند كراستحالة ذلك والخلاف فيه ان شاء الله تعالى والصواب انها لو نطقت يده بتكذيب من تخدي بنطقها لصحت معجزة له لانه انما تخدي بمجرد النطق ولم يشترط نطقا مخصوصا بان يكون عبارة عن معنى مخصوص فالذي تخدي به مدوق وهو خارق للعادة سواء كان تكذبا او تصديقا له حتى لو نطقت اليد التي تخدي بنطقها وقالت قد مات عمر وهو لم يميت لكان نطقها كذبا

ومع ذلك لم يقدح في المعجزة وكذلك لو نطقت بعبارة على وفق الصدق وكذلك
 لو نطقت بعبارة لا يدخلها الصدق ولا الكذب والفق في مثل هذا ان المعجزة
 اذا وافقت تخدى النبي فيما شرطه في وقوعها كانت معجزة له دالة على صدقه
 فاذا مال معجز في ان يتكلم هذه اليد ثم يكلمت فقد وقع ما شرطه في تحويه وكانت
 معجزة على المحقق فاعلموا ذلك ثم **قال رحمه الله باب**
في اثبات الكرامات وتميزها من المعجزات
 ما صار اليه اهل الحق جواز انخراق العوايد في حق الاوليا رضي الله عنهم
 واجمع المعتزلة على منع ذلك والاستناد ابو اسحاق رضي الله عنه بميل
 الى تزيين من مذاهيم واعلموا ان الكلام في هذه المسئلة يكون في طريقين
 احدهما الكلام في جواز انخراق العوايد في قصد نصيبها دلالة على استقامتها
 صاحبها على وفق الشريعة في لزوم احكامها والطريق الثانية الكلام
 في وقوعها اذ ليس كل جازي واقعا ولا خلافا بين اهل الحق المجاهدين لاهل
 البدع والاهواء في ثبوت جوازها واعلم اصل الخلاف بينهم في تفریط ثبوتها
 اذ اقدروا وقوعها وسند ذلك ان شا الله تعالى واما المعتزلة على منعها
 وعلى انها مستحيلة الوقوع ولا خارق عندهم الا ما وقع المعجزة للانبياء فحسب
 وذلك انهم منعوا وجود السحر ومنعوا وجود الشياطين ومنعوا وجود
 الملائكة وصرفوا امرهم الى خواطر حسنة وخواطر سيئة وكذلك فعلت الباطنية
 من القراطمة واصل المعتزلة في انكارهم هو ما ذهب اليه الجبائي
 والمتأخرون من اهل البصرة من ان الادراكات انما هي اشعة تنبعث من حقيقة
 العين فاذا اتصلت بالمرءى رى على كل حال كما وصفناه من مذاهيم فيما
 تقدم من هذا الكتاب قالوا فلو ثبت وجود ملك او شيطان لتعلق به الشجاع
 فرائيائه وقد ابطالنا عليهم ما ذهبوا اليه من انبعاث الاشعة فلا حاجة الى
 اعادته وكل اصل يجز صاحب به الى محمد الملائكة والجن من الشياطين فانه يلزمه
 تكذيب الحق سبحانه وتعالى فانه اخبر عن الملائكة والشياطين ثم لا يبينهم في ذلك
 كما وظهر الملك والشيطان باخوارهما الحسنه والسيئة فانه سبحانه اخبر عن

ملائكة بانهم طابعين غير مخالفين واخبر عن الشياطين انهم فاسقون
 غير طابعين واخبروا طرا لا يتعلق بها المكلف من الترتيب والمخوف فانها
 اعراض وليست بمتصفه فلا يجوز ان تخاطب والعباد بالله من مذهب يقود
 الى تكذيب الله ورسوله واما انكارهم الكرامة وانهم صرخوا بان قالوا لو
 وقعت الكرامة وحرق العادة على يدي احد لكان ذلك دليلا على نبوته
 ولو وقع اللبس بين النبي والولي فلم يحقق الفرق بينهما وايضا فانهم قالوا ان
 الكرامة لا تظهر عندكم الا على يدي عبد صالح مستقيم على دين الله قالوا ولا
 حق الا ما ذهبنا اليه فلو ظهرت كرامة لطهرت على ايدينا فانما تصفون
 بالاستقامة والاجتهاد لا فاقدا التزمنا الخلود في النار بالذنب الواحد اذ لم
 يبق عنه صاحبه وهذا المذهب يقودنا الى الورع والكف عن مخالفه الشرع فقد
 تزلنا الذنوب عندنا منزلة الشرك عندكم فحرفنا من الوقوع في الذنب خوفاكم
 من الوقوع في الكفر والشرك ففتح على هذا اولى بظهور خوارق العادات الدالة
 على الاستقامة منكم ولم تظهر على ايدينا فكيف تظهر على غيرنا واذا صاروا الى
 التمسك بهذا في نفي الكرامات قيل لهم الاستقامة ليست هي بكثر الاجتهاد
 والفصيح وانما هي موافقة الرسول على شريعته فرب عمل قليل يكون ثوابه اكثر
 من عمل كثير وانهم يخالفون لا غرض الشريعة في اصول كثيرة من الشريعة بطول
 تتبعها وقد تقدم القول عليها في هذا المجموع وهيئات هيئات لظهور الكرامة
 على يدي من حاد عن الاستقامة وقد قال عليه السلام من رغب عن سنتي فليس
 مني وللولي اربعة شروط: احدها ان يكون عارفا باصول الديانة وهي العلم بالعبودية
 والفرق بين الخلق والمخلوق وبين النبي والمدعي والثاني ان يكون عالما باحكام
 الشريعة نقلا وفيما فيجيب باحكام القرآن والحديث واما الفهم فيكون عالما باغراض
 الشارع عليه السلام فيستنبط الاحكام ويجمع بين الفروع والاصل بعلة جامعة
 بينهما فيكون مكتملا بنظره عن التقليد في الاحكام الشرعية كما الكافي عن ذلك
 في اصول التوحيد فلو اذهب الله سبحانه علماء اهل الارض لوجد عنده كل ما
 كان عندهم وراقم قواعد دين الاسلام من اولها الى اخرها فانه لا يفتقر من قولنا

ولي الا الناصولدين الله وذلك ممنوع في حق من لا يحيط علما بدن الله قواعده
واصوله وفروعه والشروط الثالث هو ان يتخلق بالخلق المجد وهو ما يدل
عليه الشرع والعقل فاما ما يدل عليه الشرع من التخلق فالورع عن المحرمات
والاشتغال بجميع المأمورات واما ما يدل عليه العقل فهو ما ينشأ عنه العلم باصول
الديانات وهي انه اذا علم حوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه بشئ منه خوفا ولا طمعا
لعلمه انه في قبضة الله سبحانه واذا علم الوجدانية اخلص له في سائر اعماله اذ
الربوبية لا تختم الشك في شئ من الاشياء واذا علم ان القدر سابق بكل ما هو
كاين لم يخف قوة شئ مما قد رولم يزوج نيل شئ لم يقدر وهذا هو المعبر عنه
بالرضا وخرج من ذلك الرق بالخلق والصفح عنهم عند اذ انهم له لعلهم بانهم
لا يستطيعون انفسهم فضلا عن غيرهم دفع ضرر ولا جلب نفع والشرية
الرابعة هو ان لا يلهو بالحوادث اسرمد او لا تنقل عن ذلك ولا يجد الى طمأنينة
النفس سبيلا فانه لا يحيط علما بانه من فرق السعادة في الازل ومن فرق
الشقاوة ثم ينظر الى اسباب الشقاوة فيجدها منحصرة في المخالفات فهو
يخاف الوقوع فيها ويجتنبها وهذا هو المعبر عنه بالورع وما حصل له من الموافقة
فهو يخاف زوالها باضدادها حتى يخاف ان يبدل به عما هو عليه من العلم والفهم
الى الشك والجهل وكذلك يخاف ان يطالبه بآثره بالقيام بشكره فيما انعم عليه
فلا يطيق ذلك وكذلك يخاف ان يتخذ عنه نفسه فيحصل له علمه ما يفسده ويحبطه
من الرياء والعجب وكذلك يخاف من توجه حقوق عليه للاديين تنقل له اعماله
الى صحابيقهم وهذه احوالهم وتفاوتهم على حسب الخيرة مع الله في ابواب القرب
واعمال الخيرات والله يوزق من شئنا بغير حساب وقوله **رحمه الله** والاستاذ
ابو اسحاق رضي الله عنه يميل الى قرب من مذايقهم فغناه ان الاستاذ ابا اسحق
رحمه الله وهو الاسفرايني قال لا نقول بوقوع الكرامات وانحراف العوايد الاوليا
الا بدلة شرعية لان العقول لا تختر بالوقوع لما يتجوزه وانما يكون الوقوع معلوما
يزايد على العقل من احساسه وتواتره وخبر شرعي وقد تصفحنا اخبار الشرع
وادلته عن وقوع الكرامات فوجدنا لها ادلة من كتاب الله ومن حديث رسوله

عليه السلام واغصده لذي اربعة ارجلها الدعوة المستجابة و الثاني الرؤيا
الصالحة و الثالث الفراسة الصادقة و الرابع حديث النفس الذي يعبر
عنه بالالهام : فاما الدعوة المستجابة فاصلها قوله تعالى ادعوني استجب
لكم وقوله اجيب دعوة الداعي اذا دعاني ويشهد لذلك من السنة قوله
عليه السلام رب استعنا بمغفرة طمرين لا يؤبه له لواقسم على الله زأبيرة واما
الرؤيا الصالحة فاصلها من كتاب الله قوله تعالى تخليله قد صدقت الرؤيا
وقصه يعقوب ويوسف عليهما السلام حيث قال هذا انا ويلي رؤياي من قبل
قد جعلها ربي حقاً ودليل ذلك من السنة قوله عليه السلام الرؤيا الصالحة
من الرجل الصالح رواها او ترى له جزء من سنة واربعين جزء من النبوة
واما الفراسة الصادقة فاصلها من كتاب الله تعالى قوله ان في ذلك آيات
للمتوسمين ومن السنة قوله عليه السلام انقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
واما حديث النفس على ذكر الصدق فاصلها من كتاب الله تعالى وعلمناه
من لدنا علماً ومن السنة قوله عليه السلام ان في من كان قبله فاساً محدثين وان
يكن منهم فمر من الخطاب فمن هذه الوجوه راي ابو اسحق رضي الله عنه عرق
العوايد وانكر ما يدعي من سوى هذه القواعد وكان رحمه الله واسع من حيث
ضيق فان الداعي الى الله تعالى اذا كان مجاب الدعوة ثم دعا في المشي على الماء
او الطيران في الهواء او في كونه الاشياء او في انقلاب الايمان فينفع له ذلك
كله : ثم تحزب اصحابنا جزين فقال حزب يجوز وقوعها على حسب اختيار الولي
ومنهم من منع ذلك وقال لا تقع الا وهو كاره لها ثم الذين يجوزوا وقوعها مع اختيار
منه تحزبوا جزين فقال حزب منهم تقع من الولي مع اختياره اياها من غير تحذيره
بالولاية بها وقال الآخرون منهم يجوز وقوعها منه مع تحذيره بها ودعواه
الولاية ثم الذين يجوزوا وقوع الكرامة مع الدعوى تحزبوا جزين فقال حزب
منهم لا تقع له من الكرامات ما كان معجزة لبني من الانبياء متخافة ان يقع للبشر
الفوق بين الولي والبي والكرامة والمعجزة وقال حزب يجوز وقوع الكرامة فيما
وقع معجزة لبني فياسا منهم على المعجزة حيث تقع لبني بعد بني من جنس واحد وعد

كل جز مما شرط من وقوع الكرامة فوقا بين الكرامات والمعجزات والصحيح في هذا
 الباب ان الكرامة لا تقارن المعجزة الا في التحدى بالنبوة فحسب وهو ان المعجزة
 تشهد بصدق النبي في دعواه فلا بد ان يقدم الدعوى والتحدى كما سبق
 بيانه قبل هذا والكرامة لا يمتنع وقوعها مع التحدى بالولاية ولا يشترط
 فيها ذلك والسري في ذلك ان المعجزة تراد ليعلم الناس صدق من ظهرت على
 يديه ويلزمهم تصديقه في دعواه النبوة وليس يظهر الكرامة مرادا للناس
 بل هي علامة للولي على انه مستقيم على طاهر الشريعة وباطنها ثم قد يظهرها
 الله تعالى لمن شاء فيشاهد على يديه من شاء ولذلك قالوا اول مبادي
 الكرامة على يديه غيره لان الشيطان قد يوسوس الى الانسان بان ضمير عيني
 مستقيم وان عنده نفاقا خفيا ويوهمه ذلك فيكون ظهور الكرامة دافعا له عن
 الوسواس الذي تسلط عليه حتى يكون قاطعا باستقامته وقلة ظهورها ولا
 تشهد له انه بقى على الاستقامة الى اخر عمره فيبقى الخوف وان ظهرت
 الكرامات فلا ينفك عن خوف ملازم له ابدا سرمد او ذلك من جملة الكرامات
 في حقه ومثال ذلك ان رسول الله كان يخبر عن بعض اصحابه انهم في الجنة
 كابي بكر وعمر وعثمان وعلي في سائر من اخبر عنه ثم لم ينفكوا عن الخوف ومقاساة
 الحزن الى الممات وقد عد ذلك من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يخبر
 عن احدهم من اهل الجنة الا ورازم الخوف والنفي وهو عمل اهل الجنة ولنغدار
 الميقين وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقبض على كمينه ويقول يا عمر
 والله لتتقين الله او ليعذبنك ورسول الله عليه السلام يقول عمر في الجنة ويجري
 مثل هذا الامكان شرط يستأنز الباري تعالى بعلمه ولم يذكر ذلك الشرط في سياق
 الكلام الذي وقعت به البسري فاذا قال عليه السلام فلان من اهل الجنة امكن
 ان يشترط الدؤب على اكمال الحسنه التي هو عليها اذ ذاك ولذلك كان عمر يقول
 لنفسه لتتقين الله او ليعذبنك لا في معرض الشك في جنه عليه السلام وايضا
 فان الخوف ضروري لا قدره للعبد على جلبه ولا على دفعه ثم تسلط الله على من
 يشاء من عباده لا يسئل عما يفعل لهم يسئلون وخاتمة الولاية ونهايتها المحصور

مع الله تعالى تعلقه ومجاهدة النفس على ان لا يغفل عن الله تعالى فيعمل كمن
تغفلة غفل في يومه اوليلته فيتوب منها ولذلك قالوا توبة العارفين من الغفلة
وتوبة سائر الخلق من المخالفة: ويلزم الفكر في الصنعة ثم يلزم الفكر في
صفات الفاعل للمخلوقات كعلمه سبحانه وقدرته وارادته ثم يحظر له ان ينطق
في الموصوف بتلك الصفات فلا يجد الى الاطاحة بذلك سبيلا فلهذا حمل فناء
العبد وظهور استيلاء الربوبية بالظهر على الخلق ثم اذا الطف بهم بهم فانه يردهم
الى احساسهم فيعودون الى الفكر في المخلوقات ثم الى النظر في الصفات ثم يرتقى
سرهم الى الموصوف بها فيعودون الى ما كانوا فيه او لا من القبض وتلاشي جميع
المصنوعات من قلبه ولا يبقى على الحقيقة الا الله فعندها تكون الحوارق للعادة
واصناف المشاهدات مختصة برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال**
رحمه الله فان قالوا النبي لا يدعو دعواه في خطاب من تحده ويقول لا ياتي
احد بمثل ذلك الا من يدعي النبوة صادقا في دعواه قلنا ان سماع بقدر برفقته
الدعوى بما ذكرتموه فلا يمنع ايضا ان يقول نبي لا ياتي بمثل ذلك متنبئ ولا مخرج
مفتن ولا من يردم تكذبي ويخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقيدها ولي من
تقييد وهذا الذي ذكره عنهم شيء لم ينقل في شرط التحدى بالدعوى فلا جواب
عنه ثم انما يمنع الحوارق على من يردم بها كذبا الانبياء عليهم السلام فيمنع
عليهم الخراق العادة على وجه المعارضة له وليس في ظهور الكرامة وجه من وجوه
المعارضات فلا يمنع ظهورها على يد من استقام ظاهره وبالحسنه على دين الله
علما وقورا وعلماء **قال رحمه الله** وبما احتجوا به ان قالوا لرجونا الخراق العويذ
للاولياء ثم نأمن انقلاب دجله دما عبيطا وانقلاب الالهواد ذهبا ابرزا في
وقتنا ووقوع ذلك يودي الى ان يتشكك اللبيب في جريان دجله دما عبيطا
وانقلاب الالهواد ذهبا ابرزا وحدث بشئ سوى من غير اطلاق ووراده بخبرين
ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات قلنا هذا الذي ذكرتموه ينعكس
عليكم في زمن الانبياء عليهم السلام فان الذين كانوا في مدة الفترة وهي ما بين
العروج بعيسى عليه السلام الى انبعاث محمد صلى الله عليه وسلم كان راسخ

منهم تجويز ما منعتم تجويزه في محاولة دفع الكرامة ولما ابتعث النبي صلى الله عليه وسلم وظهرت الآيات وانخرقت العادات بظهور المعجزات استل عن صدره العقل الامن من وقوع خوارق العوايد وهذا سبيلنا في الذي دفعنا اليه فتح الان في امن مما قدره فان قدر الله تعالى وقوعه وقلب العادة وازال العلوم الضرورية بان ما قدره او وقوعه لا يقع فقد بطل ما قالوه واستبان بالتقصا لنا عن اصل الكرامة وقد تقدم لنا في بيان ذلك ان انخراق العوايد لا يكون الا في سبعة انحاء اما لملك او نبي او جن او ولي او ساحر او محتضر عند الموت وان كما يات من قلبه الحقايق المعقولات فكذلك يعلم على القطع ان البحر اجاج وليس بعذب وتجويز انقلابه عذبا لا يقدح في العلم بكونه اجاجا فاجواز على اطلاق العلم بتعلق بالتعيين فاذا خرق الله سبحانه العادة ازال العلوم الضرورية بامتناع الانخراق فان الانسان اذا ابصر اخاه او اباه او ابنه فانه يكون ان يكون قد خلق له عقدا انه اخوه وليس باخيه اذ لا يمتنع في العقل خلق جهل يعتقد به الشيء على خلاف ما هو به ولكن مع هذا الجواز يقطع ان الذي ادركه هو اخوه او ابوه وابنه او زوجه صاحبه ومن هذا الباب زلة السوفسطائية كما ذكرناه ولو لا ذلك لكان كل من خطر له خاطر نسوء يذكر به في قلبه ان لو كان الحق باطلا متفقوا لكان ولكن لما كان العلم متعلقا بان ذلك لم يقع وان الحق هو الثابت الكائن لم يضر ذلك وكذلك من نظر الى شئخص فاستيقن على الضرورة غرضه او خوفه وهو مع ذلك يجوز ان يكون ليس غا صبا او خافا وان يكون علمه بذلك عقدا او فاسدا وتجويزه ذلك لا يقدح في علمه بغرضه وهذا بعينه سبيل العلم بصدق من ظهرت على يديه المعجزة فان من تقدم له العلم بالربوبية يعلم على القطع كونه صادقا ولا يعصم عن الخواطر المتدبرية وهو عالم عند ذلك بكونه صادقا فيما ادعاه فتتزل منزلة قرائن الاحوال عند من ادرك القرينة من غير ريب ولا شك في ذلك فاعلم ذلك **قال رحمه الله** فان قيل ما دليلكم على تجويزها قلنا ليس في وقوع الكرامة ما يستحيل من نفسه ابتداء ولا ممتنع وقوع شئ ليقبح

عقل كما سبق وليس في الكرامة ما يفتح في المعجزة فان المعجزة لا تدل بعينها
واما تدل لتعلقها بدعوى النبي وتزولها منزلة التصديق بالقول والمثل الذي
يصدق مدعى الرسالة بما يوافق ويطابق دعواه لا يمنع ان يصدر منه مثله
اكرام البعض اوليا به ولا يفتح قوام الاكرام في قصد التصديق اذا اراد التصديق
ولا خفاء بذلك على من تأمل واعلم انه انما تغل استعماله الشئ من وجهين احدهما
ضرورة من غير تقدير كالكون في مكانين في حق جوهر واحد في وقت واحد فان
ذلك وما اشبهه تثبت العقول على اجتماع من غير تقدير والوجه الثاني هو
العلم باستعماله الالهيين بقدر لكل واحد منهما حكم الالهية فان ذلك تثبت العقول
على امتناعه بعد تقدير الوقوع في حق الالهيين فعند ذلك يقطع بالاستعمال في
تقدير ذلك واذا كان الامر كذلك فليثبت الكرامة مستحيلة من وجه من هذين
الوجهين فانه من علم اقتدار الرب سبحانه على خلق الاعمال كان المرتبط منها
والمنفرد على حكم واحد في الجواز عنده والقدره صالحة لا يتقاع الجائزات سواء
كانت خارقة او متعادلة وما يشهد لذلك ان الله سبحانه لو ابتدا خلقه بان
لا يرتبط عادة بوجه من الوجوه كما يفعل يوم القيامة وفي الجنة والنار كان ذلك سابقا
جائزا بارتباه بعض الموجودات ببعض لا يخرجها عن كونها جائزات وانما يستبعد
ذلك من جهل اقتدار الباري تعالى على الخلق والاختراع وتوهم ان الاشياء كايه
على حكم التولد وتأثير الطبايع واما من علم ان ارتباه البعض منها ببعض انما
هو من اثر الله واذنه سبحانه وبفعله وقدرته فان المخارق منها يساوي المعتاد
في الجواز وفي اقتدار الرب سبحانه عليه وقد تبين ان ظهور الكرامة لا يبطل معنى
المعجزة وكذلك لا تفارق المعجزة الكرامة في وجه من وجوه الجواز وانما يقع الفرق
بينهما في الدعوى والتحدى فان النبي يدعى الرسالة والنبوة والاخذ عن الله
سبحانه بوساطة الملك وبعينه وساطة احيانا فتشهد له المعجزة بتخصيصه بذلك
من الله تعالى واما الولي فلا يدعى ذلك وانما يدل خرق العادة له على انه متبع لشرع النبي
عقدا وقولا وفعل وهذا فرق بين يقع ما بين المعجزة والكرامة ولا حاجة الى فرق آخر
على التحقيق **والرحمة الله** واستدل مشبهوا الكرامات بما لا يسيل الى دفعه

في مواقع الشروع فان اصحاب الكهف وما جرى لهم من الايات لا يسبيل الى تحجده
 وما كانوا انبياء اجما عا وكذلك نخصت مريم ابنة عمران عليهما السلام بصفوة
 من الايات فكان زكريا عليه السلام يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف
 وفاكهة الصيف في الشتاء ونقول فتعجبوا اننا لك هذا ونساقط عليها الرطب
 الجني الى غير ذلك من اياتها وكذلك ام موسى عليهما السلام الهت بالوحى في
 امره بما اخفاه به وجرى من الايات في مولد الرسول عليه السلام ما لا يدره
 منتم الى الاسلام وذلك قبل النبوة والانتعاش والمعجزة لا تسبق ادعوى النبوة
 كما قد ساءه فان تعسف متعسف وزعم ان الايات التي استدل للنبا بها كانت معجزات
 لبني كل عصر فذلك افتحام للجبال فاننا اذا بحثنا عن العصور الحالية انزل
 الايات التي تنسكبها بمقترنة بدعوى بل كانت من غير محمد لمحمد والخوارق اذا
 وقعت للانبياء دون دعواهم فشرط المعجزة الدعوى فان فقدت كانت خوارق
 العادات كرامة للانبياء عليهم السلام يحصل بذلك عرضا في اثبات الكرامة ولم
 يكن في وقت مولد الرسول صلى الله عليه وسلم نبى نقرأ اليه اياته فقد وضحت
 الكرامات جوارا ووقوعا محقلا وسمعا قد تقدم القول على جواز اخراق
 العوايد في معرض الكرامات لا وليا الله سبحانه واما دليل وقوعها فكثير
 واول ما يبد الله سبحانه هذا الجفيس لا دمي باخراق العوايد فانه سبحانه
 خلق ادم من غير علق وولادة وكذلك خلق حوا من ضلع ادم عليهما السلام
 وخلق لهما من العوايد في سكنى الجنان ما لا يعلمه الا الله سبحانه ثم ما زالت
 الخوارق تتواما بين معجزات وخوارق في معرض الكرامات وكل خارق للعادة في
 حق نبى لم يقدم له تخديها فهو من الكرامات فان المعجزة من شروط التحدى قبلها
 والموافقة بفعلها على وفق الدعوى **قال رحمه الله** **باب**
 في اثبات السحر وتميزه عن المعجزات ونذكر فيه اثبات الجن والشیاطين والرد
 على منكرهم فاما السحر فتأبقت ونحن نصفه او لا ثم ندل عقلا على جوارحه وتمسك
 بموارد السمع على وقوعه ونذكر تميزه عن المعجزات في خلال الكلام فلا يمتنع ان
 يورث الساحر في الهواء ويخلق في جو السماء ويستند في تنويع في الخوفات والكوى

الى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر اذا اشرقت في الجهات من قبيل مقدورات
البشر ولا يمنع غفلا ان يفعل الرب سبحانه عند ارتياد الساحر ما يستأثر
بالاقدار عليه فان كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدره الله تعالى عندنا والليل
على جواز ذلك كالدليل على جواز الكرامات ووجه الميزان بين السحر والمعجزة
وجه الميزان الكرامة والمعجزة فلا حاجة الى اعادته : **اعلموا** اولاً ان كل ما
يتصف به جايز فهو مقدور للرب سبحانه وتعالى سواء كان مرتبطاً بمقتضى او خافياً
للعوايد ثم انما جاز انما مقدور للرب سبحانه وتعالى سواء اتخذ به بني او
لم يتخذ به فاذا اتخذ به بني وانكلت شروط المعجزة فيه كان دليلاً على صدق من عدى
به وسياً في ذكر شروط المعجزات ان شاء الله تعالى واذا انخرقت العادة من غير تحديها
ولم تكن فيها شرائط المعجزات كانت في معرض الكرامة وقد يكون الكرامة للانبيا
وتكون للاولياء فاذا انخرقت لبني عادة ولم يسبقها تحدي للنبوة كانت كرامة له واذا
سبق التحدي بها والدعوى في النبوة وطهرت موافقة له في دعواه وتحديه كانت
معجزة : **واما السحر** فان الله تعالى جعلها ردة ومارونة وكانا ملكين ملكين في
ارض بابل وجعلها الله فتنة فمن طلب منها تعليم السحر نصها وقال له انما نحن
فتنة فلا تكفر فاذا ائتم عليها في السؤال علمها ما يصوره ولا ينفعهم استعملت
ذلك الحق بعد ان اذهب الله تعالى ملك سليمان والقي على كرسيه جسداً شيطانياً
فاخذهم كلما يستنزل بها الروحانيات على عظمهم والسحر ثمرة عبادة الدراري
وان لكل ذي حكمة في يوم من ايام الجمعة فاذا تكلموا بالكلمات التي وضعوها للدري
الغلا في فعل الله عند ذلك من التأثيرات في الابدان والانس والجن من ضرب
التخييلات ما شاءه وقدره وذلك فتنة بقي ضررها الى يوم القيامة : **والسحر** على
ضربين ضرب منه ينال بالتعليم وهو ما ذكرناه وضرب اخر يكون في جملة الساحر
من غير تعليم وهذا كالدجال لعنه الله ولا يكون ذلك التأثير الذي يكون له الا حقيقة
لا تخيلاً وقد قيل ان ذلك لا يخرج حتى توبته ولا اسلامه ابداً **واما السحر** الذي يدرك
بالتعليم فان التوبة قد تصح عنه ويرجا الايمان من الساحر بعد سحره اذا كان
تخيلاً وهذا مثل سحرة فرعون لما تبين لهم ان ما جاء به موسى ليس هو من قبيل

السحر تبادروا الى الايمان برب موسى وهرون وهو الله العظيم سبحانه واذلك لمعكم
 بالسحر وقيل لما علموا من قرآن احوال موسى عليه السلام انه قد سحر وانه يُجيب
 اليه ان جبالهم وعصيمهم حياة تسعى علموا انه لو كان ساحرا ما سحرهم ولما راوا
 ان العصا ملقت جميع الجبال والعصى التي القوها ولما عادت عصا كما كانت اول
 مرة لم يوجد جبالهم وعصيمهم اثر وان الله تعالى قد اعدمها بان قطع عنها الاعراض
 فتلاشت كما تقدم لنا في صدر هذا الكتاب من ان الاعراض لا تبقى علمت السحرة عند
 ذلك ان الله قد خص موسى صلى الله عليه وسلم بالاطاقة لا حد من البشر على
 الوصول اليه لا بالتعليم ولا بالتجمل والمداكات فامتروا عند ذلك بالله واختاروا النجاة
 من عذاب الله يوم القيامة وان كان في ذلك من عذاب الدنيا ما توعدهم به فرعون
 لعنة الله حيث قال لهم لا قطع عن ايديكم وارجلكم من خلافتم لاصلبكم اجمعين قالوا
 لا ضمير انا الى ربنا متقلبون انا نطمح ان يغفر لنا ربنا خطايانا ان كنا اول المؤمنين
 وقالوا له انما نقضي هذه الحياة الدنيا اي انك لا حكم لك الا هذه المدة اليسيرة
 وتذهب عنا الالام وتنقلب الى رمت ربنا فيغفر لنا ما اكرهتنا عليه من السحر والله
 خير وابقى وقد اختلف اهل العلم في السحر وحكمه فقال اكثر اهل العلم بقتله
 من غير ان يستتاب واذا تكلم العلماء بحكم السحر فلا التفات بعد ذلك لهم فيه الى
 من انكر السحر من المعتزلة والفلاسفة وانما اذكروا المعتزلة وجود السحر بما فيهم
 ان يقع اللبس بين السحر والمعجزة واما الفلاسفة فانما اذكروا وجود السحر لقولهم
 بقدم العالم فلا يحدث عندهم شئ منه الا ان يكون تجيلا راجعا الى خور في الطباع
 وتجيلا بفساد في الامزجة وما كان من خرق العوايد للانبيا والاولياء فعلى
 قوة في تركيبهم واعمالهم في امرجتهم او على غمور على خواص تفعل الاشياء
 عندها وقد تقدم في الباب الذي قبل هذا من اثبات المعجزات ما يبطل هذا ادليس
 القوى البشرية احيا الموتى وخلق البحر ومحي السحر الى غير ذلك مما اخص به انبياء
 الله سبحانه وتعالى وقد ورد في الكتاب العزيز ذكر السحر وقد ثبت في الاحاديث
 الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اثبات السحر حتى قال عليه السلام
 سحرت والسحر حق اي ثابت موجود كالبين وسحر عبد الله بن عمر فكم عت يد

وسُحُورٌ جارية لعائشة رضي الله عنها: وسُحُورٌ لبسب بن أعمش رسول الله عليه السلام
حتى كان يرى أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله: والسحر لا يفعل إلا من كافر عابد للأفلاك
فمن يعلم حدوث الكواكب وإنما ليست فقا له لا يتصور منه وجود السحر ولو علم
كيفية فعل الساحر من تجرده عن ثوابه وافترائه الربا د رما د نور محرق ويعلم
وضع من الكلام والتملق لكل كوكب من الكواكب وفعل ذلك كله لم يكن منه وجود السحر
لعلمه بحدوث العالم العلوي والسفلي فهذه عادة أجراءها الله وجعلها فتنة
وضلالة يضل بها من يشاء من خلقه **وَأَمَّا الْكِرَامَاتُ** فأنها لا تظهر إلا على من
استقام في دين الله سبحانه ظاهر وباطن كما بيناه ولكن تدل على استقامته
في حاله تلك وأما ما يكون منه في ثاني الحال فقد اختلف في ذلك فمن أهل العلم
من جوز أن يعلم الله تعالى من يشاء من أوليائه بأنه مأمون العاقبة برؤيا يفصله
رسول أو ملك على سلامة عاقبته ومنهم من منع ذلك وقالوا لو كان هذا الكرامة
من مكر الله ولا يأمرك الله إلا بالقوم الكاسرون والله أعلم بذلك سبحانه وقد نص
رسول الله صلى الله عليه وسلم على نجاة كثير من أصحابه وأخبرناهم في الجنة ولم
يلغوا بعد ذلك إلى الأمان من مكر الله بل بقوا على خوفهم من الله تعالى والخوف
ضروري لا يكتمه العبد ولا يذهب العلم فإن الأنبياء عليهم السلام أعلم الناس
بربهم واشدهم خوفا منه سبحانه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أعلمكم بالله وأعلمكم بما اتقى وقال الله تعالى إن
أكرمكم عند الله اتقاكم ولا محالة إن أنبياء الله تعالى أكرم خلقه عنده فبحسب مقتضى
الآية أنهم اتقى خلق الله تعالى **قال رحمه الله** فإن قيل ثبتوا مذهبكم في الجن
والشياطين قلنا نحن قائلون بنبوتهم وقد انكروهم معظم المعتزلة ودل على انكارهم
أيامهم على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم وإنما انكرت المعتزلة الجن لقولهم أو لا أدرك
تنبعث عنها أشعة تنصل بالمرءى فإذا اتصلت بشيء وجب أن يرى ولو كان في
الوجود شيطان لم يأتى إذا اتصلت به الأشعة فنصفوا وجود الشياطين والجن
لأجل ذلك وصرفوا القول بهم إلى خواطر سقيمة وكذلك انكروا وجود الملائكة من
قولهم بالأشعة وأبعثوا صرفوا ذلك إلى خواطر حسنة تخطر بالأنسان وانكارهم

كفر وتكذيب للقرآن العزيز والحديث الصحيح ولا تبقى مسكنة في الدين لمن انكر
ملائكة الله المبلغين عن الله سبحانه والكفظة الكرام البررة وقد نوحى الله
تعالى بان يجعل عداو تملن عدا ملائكة فقال من كان عدا الله وملائكته ورسله
وجبريل وميكائيل فان الله عداو للكافرين وكيف تنصب العداوة للخواطر وهي
صفات لا تنصف بالعقول ولا بصفات اذ قيام الصفة بالصفة مما يودي الى
التسلسل وهو محال وما ادى الى المحال كان في نفسه محالا وكذلك القول في
الدين انكره الحق المستحسن سليمان عليه السلام كل بناو عواص واخرين مقوين
في الاصفاد واذا قد مت المذاهب على الادلة بطلت الحكمة الثابتة بالدلالة
فان الباطل لا يفسد الا بمثله ولذلك قال اهل الحكمة من لم يرد على صاحب بالحل
الابطال من ذهبه فذهب باطله محال في ذلك **واما** انكار الفلاسفة الحق
والشياطين فلما تقدم للمعتزلة ولمعني اخروصوا عنهم قالوا لا يتصور ان يوجد
شي من هيولى العالم الا ان يكون متركبا ولا يكون شي من ذلك من عنصر واحد والحق
من نار فلا يتصور شي من عالم الطبيع الا متركبا من المواد الاربع واما من عنصر واحد
فان ذلك محال عندهم وسواء كان العنصر ماء او نارا او هواء او ترابا وذهب اهل
الاسلام الى ان الجواهر ثلثة فاذا ابتلغت على اى شكل تباينها الله تعالى كان ذلك
جائزا ولا يلقى في شي من ذلك وجه من وجوه الاستحالة فان لا يتلاف انما هو
انضمام جزء الى جزء من غير تدخل فله سبحانه ان يولف ما شأ منها ولا معنى لكون
الجسم نارا الا خلق الحرارة فيه واللون المخصوص بالاجسام النيرانية وكذلك اجزاء
الهواء والماء الى غير ذلك وانما صعب موقع ذلك على من جهل استواء الجواهر في
صفات الانفس وان النار انما تزيد على الماء وتخالقه باعراض تطرأ عليه فلو خلقت
اعراض النار في اجسام الماء لعاد نارا وبالعكس لو وجدت اعراض الماء في النار لعاد ماء
ولا خلا في شي من ذلك عند اهل الاسلام والله على كل شي قدير ولا اصل لمن يقول
بالطبياع ويصيرها راجعة ولا اصل للطبياع ولا وجود البنية وقد تقدم القول على
ابطال القول بها عند ردنا على الفلاسفة في ابوابها ومقاصدها فلامعني لاعادته
ها هنا وحق البيب الواثق بعقله المعتمد بحبل الدين في الخبر اذ ورد عن الصادق

المؤيد بظهور المعجزات الدالة على صدقه ان يقطع بثبوته اذ لم يلق في ذلك وجه
من وجوه الاستحالة لان الشرع لا يتجاف العقل فخير ان الشرع حاكم بوقوع ما
يجوز العقل وقوعه وليس في قوة العقل تخصيص بعض المجازات دون بعض
واما يتوصل به الى معرفة جواز الشيء وصدقه ثم التخصيص بالوقوع يكون بزيادة
على العقل فاما ان يكون بالحس يدرك المدرك وقوع ما يجوز العقل واما ان
يكون وقوعه يعلم بتواتر الخبر عن وقوعه واما ان يعلم بضرورة العقل وقوعه
فمثال ما يدرك الواقع منه بالحس قول القائل يجوز ان يقدم زيد عدا ويجوز ان
لا يقدم فاذا قدم عدا كما يجوز العقل كان الواقع معلوم الوقوع بطريق
الكسبة ومثال ما يعلم وقوعه بطريق تواتر الاخبار مما يجوز العقل وجوده قول
القائل يجوز في العقل ان يصل زيد الى مكة ويجوز ان لا يكون فاذا تواترت الاخبار
بدخوله مكة حتى تبلغ الاخبار مبلغا يمنع معه التواطؤ على الكذب في مستغفر
العرف علم قطعا وقوع ما يجوز العقل وقوعه ومثال ما يعلم وقوعه بضرورة
العقل قول القائل يجوز ان يكون عدا صحيح البدن او عليه فاذا اصبح وهو
صحيح في جسمه علم وقوع ما يجوز العقل وقوعه بضرورة العقل لان الانسان
يعلم نفسه وما هو عليه من صحة وسقم وحزن وفرح الى غير ذلك من احواله
بضرورة عقله وبقي التشكك فيما يرد من الاخبار عن الرسول عليه السلام
في احد امرين اما في طريق النقل واما في طريق المعنى فان كان المنقول نصا لا
يحتمل الامعنى واحدا لم يقع التشكك في معناه فان كان طريق نقله تواترا لم
يقع التشكك في طريقه وارتفع الاحتمال عنه في النقل والمعنى وان كان طريق
النقل فيه احادا ولفظه تشكك فيه معان كان التشكك في النقل والمعنى
وان كان طريق النقل تواترا والمعنى محتمل فيه كان التشكك في المعنى ولم يرفع
التشكك في طريق النقل وان كان طريق نقله احادا وهو نص على معنى مفرد
لا يحتمل سواه كان التشكك في طريقه والقطع في معناه الذي يول عليه ولا
يخلو المنقول عن الرسول عليه السلام من هذه الوجوه التي ذكرناها ولو قد ثبت
وارد عن نبي على خلاف ما يجوز العقل لكان ذلك باطلا مستحيلا قادحا في

دلالة المعجزة على صدقه وهذا ما لم يقع قط فاذا رام الملحد تكذيب بنى من انبياء
 الله فان الجآن خلقه الله من نار اما دخل عليه الغلط في اعتقاده ان اجسام
 النار لا تقبل الاشكال ولا تقبل الحياة اذ الحياة عندهم لا يكون الا مع البلّة
 والرطوبة فلو علموا ان جزءا واحدا من الاجزاء لا تدخله الرطوبة اصلا ولا تدخله
 اليبوسة ايضا وانما اليبوسة والرطوبة يكون في الاجسام المولفة وهي راجعة
 الى الحركات والسكنات فان القابل اذا قال هذا المحقق من الرمل رطب فاذا
 اخذ منه رملقة واحدة لم يجد من الرطوبة التي توهمها في الكتيب من الرمل شيئا
 وانما ذلك راجع الى ان الكتيب مجتمعة اذ او طوى فزاد منه تحت القدم اجزاء كثيرة
 فغير عن ذلك بالرطوبة وما من جزء في الجسم الحي الا وهو حي حياة قائمة بمخصصة
 به فاذا ايتلفت مائة جزء كلها احياء فلا بد من مائة حياة تقوم بكل جزء منها
 حياة يحى بها فلا معنى لقولهم يشترط في الحياة البلّة والرطوبة اذ لا بلّة ولا
 رطوبة في الجزء الواحد فانهم بذلك

قال رحمه الله باب

الوجه الذي تدل منه المعجزة على صدق النبي عليه السلام: **اعلموا** ارشدكم
 الله ان المعجزة لا تدل على صدق النبي حسب دلاله الاولاه العقلية على مدلولاتها
 فان الدليل العقلي يتعلق بمدلوله لعينه فلا يقدر في العقل وقوعه غير دال
 عليه وليس كذلك سبيل المعجزات وبيان ذلك بالمثال في الوجهين ان الحدوث لما
 دل على المحدث لم يتصور وقوعه غير دال عليه وانقلاب العصا حية لوقوع
 بدليها من فعل الله تعالى من غير دعوى بنى لما كان دالا على صدق مدع فقد خرجت
 المعجزات عن مضاهات دلالات العقول وهذا الذي ذكره رحمه الله بيزلنا مثل
 فان الدليل العقلي لم يتعلق بمدلوله من صفة نفسه فانا اذا نظرنا الى اتقان
 واحكام اضطررنا الى العلم بان المحرك عالم بما احكمه وانقته وكذلك اذا نظرنا
 الى المخصص مجازين بدلا من مجازين مع تساوي المجازين في العقل وان واحد منهما
 لا يكون اولى من غيره بالوقوع واضطررنا الى العلم بان مخصصه اراده على ذلك
 وقصده له بدلا من غيره وذلك معلوم على الضرورة وكذلك اذا نظرنا العلم محدث
 حادثا اضطررنا الى العلم بافتقاره الى قادر احدثه واخترعه لا محالة وذلك

معلوم على الضرورة لا يستريب احد من العقلاء في ذلك المعجزة اذا ظهرت
كان لها هذه الدلالات من حيث هي حادثه مخصوصة تدل على القادر محدثها
وعلى القاصد بتخصيصها وتدل على العالم ان كانت وجود اجسام متفككة
باتقانها وذلك مثل تكوين الاطعمة والاشربة واتقلاب العصامية متفككة
في ايجادها على ما تشكك عليه من شكلها واتقانها وتزيد على هذه الدلالات
بدلالة اخرى هي انها تدل على صدق من ظهرت عليه في كل ما يجبر عنه وينهيه
ويبلغه من اخباره ويشعره من احكامه ويبينه من خلاله وحرامه وذلك لا
يثبت من وجودها ونفسها الا ان ينضاف الى ذلك معان اخرى تظهر الدلالة
على صحة دعوى الرسالة فمنها سبق الدعوى ولا معنى لتصديق من لم يدع
شيئا يظهر فيه صدقه او كذبه فاذا سبق الدعوى فلا بد من تحديه بها ونزله
اياها دليلا على صدقه فيما ادعاه من الرسالة والنبوة ثم تقع على وفق ما ادعاه
من غير نقص من ذلك لا ياتي احد بمثلها فمن ينكر نبوته ولا بد في هذه كلها من
ان يكون خارقة للعادة لا يتوصل اليها بالتعليم ولا تطمع النفوس في شيء من ذلك
فدعواه وتحديه من صفاته وكونها خارقة للعادة وان يكون من الافعال صفتان
من صفاتها والعجز عن الاتيان بها هي من صفات المتحدين بها وهو ان الله تعالى صرح
عن ذلك ولم يخلقها لمن يروم تكذيبه عليه السلام اذ وجودها على يد الكاذب
يسمى كذبا كذا اهل العلم وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وقد
اختلفت اعراض العلماء في وجه دلالة المعجزات على صدق من ظهرت على يديه
فذهب ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى ان وجه دلالتها على صدق من ظهرت
على يديه نزلها مترلة القول بالتصديق حتى لو سمع الحاضرين قوله لكانوا في
العلم بصدقه اذا عاينوها كالعلم لو سمعوا كلامه بتصديقه وهذه الطريقة
تحتاج الى نظري يكون تتبعه وقد استرنا اليه عند كون اثبات السمع والبصر الكلام
للباري سبحانه وتعالى اذ تعسر هذه الدلالة على من لا يعلم ثبوت الكلام في حقه
سبحانه وتعالى واذا ثبت الكلام القديم فلا بد من المنظر في استخلاص الكلف عليه
وجوب كون كلامه صدقا وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وذهب

المعتزلة الى ان وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت على يديه استحالة
 الاضلال فيما تنقده المعتزلة ومصيرهم الى انه يستحيل على الله سبحانه
 ان يضل احدا وقد تقدم القول على ذلك وابطلنا عليهم ذهابهم الى ذلك
 وتبين ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا ثبت الدليل على قاعدة من
 النظريات وكانت القاعدة فاسدة بطلت الدلالة باسرها ولم تدل على مدلولها
 اصلا فخرج من مضمون ذلك ان المعتزلة لا تقلم وجه دلالة معجزة على صدق من
 ظهرت على يديه من هذا الوجه ودهيت لما يفهم من اهل التحقيق الى ان المعجزة
 تدل على صدق من ظهرت على يديه من انجلاها وجلها والسرور والغضب الى غير
 ذلك مما تدل عليه قرآن الاحوال وهذا هو الذي نرتضيه من هذه الطريقة
 فان المعجزة اذا ظهرت ونظر اليها العاقل وتيقن انه لا سبب لها وانها خارقة
 للعادة فقد علم حدوثها اذا اعتقد ثبوتها وانما ليست بتخييل وذلك يعلم على
 الضرورة ويعلم ايضا ثبوتها الافعال المعتادة ومثال ذلك ان الرسول عليه السلام
 لما كثر الله له القليل وهم "عقير وبيتهم وبين المدينة مسافة بعيدة وايام
 فاكلوا من ذلك حتى اتوا المدينة فلو كان ذلك تخيلا لما اتوا جوعا او قاربوا الموت
 فلا يشك العاقل عند ذلك في كون ذلك وثبوت من غير تخيل واذا انتهى العاقل
 الى صحة ذلك بعلمه على الضرورة دلته المعجزة على ان في نفسه من الخبير عن الله
 ارسله مثله في لسانه ويقوم المعجزة في هذه الحالة مقام قرينه الحال اذا ظهرت
 ودلت على ما في ضمير من ظهرت عليه من مجله او جلله او غصبه او فرجه الى غير
 ذلك من صفات ضميره فيقطع عند ذلك من نظرا اليها من غير ريب في ذلك ولا
 يمكنه توقف المسئلة في الدلالة على احمراره او اصفراره اذ يمكن في العقل ان
 يكون ذلك من عرض آخر كالمريض وعينه ولكن لا يستطیع من نظري وجه الغنبا
 ان يدفع عن نفسه العلم بغضبه عند مشاهدته قونية حاله والتقدير ان
 لا تدفع هذه الضرورة ولا توهمها ومثال ذلك ان العاقل اذا تفكر في دجلة علم
 انه نهر منهار وجوز بعقله ان يكون قد عا د عسلا او دما ثم لا يمنعه ذلك التقدير
 والجواز من علمه بانها ماء على القطع فلتتقد برؤية الفكنة وهذا هو الوجه

الذي قتل المعجزة منه على صدق من ظهرت على يديه وقد ضرب أبو الحسن
مثلا يبين فيه أن المعجزة تدل من حيث يتناول منزلة التصديق بالقول وهو
ما ذكره أبو المعالي رحمه الله حيث قال وعرضنا يمين بفرص مثال فنقول
إذا تصدى ملك للناس وتصدر لسلح عليه رعيته واحتفل المجلس واختشد
وقدارهق الناس شغل شاغل فلما أخذ كل مجلسه وترقب الناس على مراتبهم
انتصب واحد من خواص الملك وقال معاشرنا لا تشهد فخر جل بكم امر عظيم وأظلم
خطب جسيم وأنا رسول الملك إليكم ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم ودعواي هذه
مؤراي من الملك وسميع ثم يقول يا أيها الملك إن كنت أنا صادقا فدعواي هذه فخالف
عادتلك وجانب سميتك وانتصب في يهوك وصدرك ثم أقعد ففعل الملك ذلك
على وفق دعواه ومطابقه دهواه فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق
الملك آياه وتقريل الفعل الصادق منه منزلة القول المصريح بالتصديق فهذه
العمدة في ضرب المثال والمعتزلة اعترضوا في هذا المثال بأن قالوا إنهم يجوزون
أن الله يضل من يشاء من خلقه ويهدي من يشاء منهم وإذا كان ذلك كذلك فجوزوا
أن يظهرها الله سبحانه على يد مدع كاذب لا يضل الحق ويفتتم في اتباع غير
الصادق في دعواه ولنا في الجواب عن هذه الشبهة طرق منها أن يقال لهم فسيأبى
عن وجه دلالتها على صدق الصادق فإذا قالوا أفأعلمنا أنها لا تظهر على
يد الكاذب من حيث علمنا أن الله لا يضل أحدا فهذا يؤمننا من ظهورها على يد
الكاذب وإذا قالوا ذلك قلنا لهم لو أن الحاضر من يجب أن يعلموا أن الملك لا يضل أحدا
لما علم أحد أنه صدق إلا من علم أنه لا يضل أحدا وليس الأمر كذلك بل لو علموا أن
الملك ظالم غاشم لا يؤمن بواقفه فانهم مع ذلك يعلمون عند ظهورها منه موافقه
له أنه قد صدق فالظلم والعُدوان من الملك الذي ضربنا به المثل لا ينافي
كونه مصدقا للذي ادعى الرسالة وإذا ثبت أنه قد صدق فإن النقص يعود عليه
في ذلك لأن من صدق كاذبا كان كلامه كذبا فإن الكذب خبر يتعلق بالمخبر عنه
على خلاف ما هو عليه فإذا ثبت أن الكلام لا يتصور تعلقه بالمخبر عنه إلا على ما
هو عليه كما يأتي بعد هذا أن شأنا الله عز وجل تبين صدق من ظهرت على يديه

المعجزة على الضرورة ونقول لهم لو كان وجه الدليل على استحالة ظهورها
 على يد الكاذب أنه سبحانه لا يضل احدا لم يشترط في المعجزة ان يكون خارقة
 للعادة بل لا يشترط ثبوتها البته حتى لو قدرنا متحديا تحدى بما ليس خارقا
 للعادة على اصلكم في انه لا يضل احدا وكان في دعواه كاذبا لوجب على اصلكم
 ان يمنع الله من ذلك لئلا يضل بذلك الخلق فاذا قالوا لا بد من تغلق المعجزة
 بدعوى من ظهرت على يديه لئلا يستوى فيها الصالح والطالح واذا قالوا ذلك
 قلنا لم يبينه نكلم عليه ولا يجدون الى ذلك سبيلا وقد قال ابو الحسن رحمه
 الله ان المعجزة انما لا يجوز ان تظهر على يد الكاذب لانها لو ظهرت على يد الكاذب
 لسلت على صدقه وتصديق الكاذب لا يجوز في حق الله العظيم سبحانه **قال**
رحمه الله فان قيل هل يجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى
 الكاذب ام يقولون ليس ذلك من المقدور قلنا ما نرخصه من ذلك ان المعجزة
 يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب لانها تتضمن تصديقا والمستحيل
 خارج عن قبيل المقدورات وهذا الذي ذكره متابعه لمذهب ابى الحسن في مصبه
 الى ان المعجزة تدل من حيث تنزل منزلة القول بتصديق من ظهرت على يديه وقد
 سلم ابو الحسن وجميع الاصحاب انه يجوز ظهور ما هو معجزة لبني في الصحراء من غير
 تحديها واذا كانت جائزة على هذا ثم قدر من كاذب في دعواه انقلبت مستحيلة
 وانقلاب الجائز مستحيلا منتزع عقلا واما وجوب ان يصدق الرب تعالى من ظهرت المعجزة
 على يديه فان ذلك غير لازم لان الخبر القديم يتعلق بالخبر عنه على ما هو عليه وفعله
 الشيء لا يمنع ان يتعلق خبره بغيره انه ثابت او معدوم فاذا قدرنا ظهور الفعل الخارق
 للعادة على يد الكاذب وهو سبحانه مخبر عن كذبه لم يلحق في ذلك وجه من وجوه
 الاستحالة لا غير ان ذلك لم يقع **وقال ابو بكر بن فورك** لو ظهرت المعجزة على يد
 كاذب وعلى يد صادق لم يبين لنا مبطل من محقق وتؤدي المسئلة الى استحالة ثبوت
 دليل يميز به صدق الصادق من كذب الكاذب وهو محال وما ادى الى المحال كان
 محالا وهذا الذي ذكره رحمه الله غير لازم لان العلم بصدق الصادق لا تولده
 المعجزة وانما هو خلق لله ولذلك تظهر المعجزات فيهم متى عندا من اراد الله هدا

ويضل الله عندها من يريد الله اضلاله من خلقه ولكنه لا يهتدي بها وعندها
الامن اعلمه الله وجه دلالة المعجزة على صدق النبي بعلم ضروري كالعلم بما
في الضمائر عند اقتران القرائن ولا يقدر على دفع ذلك عن نفسه واما قول اهل
الاعتزال في ان الله تعالى لم يظهرها على يد الكاذب لاضلال المخلق فباطل فان
العلم بصدقه هو المطلوب في الباب والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فاذا
قدرنا ظهور المعجزة على يد الكاذب لم يجز ان يخلق الله للناس علوما يكون صادقا
مع علم الله بانه كاذب اذ لو كان ذلك لانتقلب العلم جهلا حتى يعلم به الشيء على
خلاف ما هو به واذا امتنع وجود العلم لم يبق لقولهم ليضل المخلق معنى مفهوم
وان قالوا يخلق لهم اعتقادات هي جهالات يعتقدون بها كونه صادقا وهو عند
الله كاذب قيل لهم ان كانت الاعتقادات ضرورية لم تتعلق بها المكلف وان كانت
الاعتقادات مكتسبة فالعبد فاعلمها عندهم وهو لا يفعلها عندهم الا عن دليل
وما عسى ان يكون الدليل الذي يثمر جهلا وقد تقدم في صدر هذا المجموع ان الشبهة
لا ارتباطها بالجهل ولا بغيره من سائر الاعتقادات فاذا كانت الشبهة لا يثمر
جهلا فكيف يظن بالدليل الصحيح انه يثمر الجهل هذا خلف وهجر من القول اذ
كل ما دل عليه دليل العقل فهو علم لا شك فيه واذا تبين ذلك فلو قدرنا ظهور المعجزة
على يد غيره لكان وجودها كعدمها اذ لا تدل على العلم بصدقه اذ في
ذلك انقلاب العلم جهلا اذ لا ارتباط بينهما وبين الجهل كما ذكرناه آنفا ولم يبق
للاضلال معنى وان عوايد الله مرتبطة فلا يجوز فيها الا للملك او نبي او ولي او ساحر
او عند الموت او في القيامة او في الجنة والنار فلا يكون حرق العادة على يد الكاذب
جائزة ولا واقعة اذ ليست هي من وجه من هذه الوجوه التي ظهرت فيها خوارق
العادات وقد تبين انها لا تكون اضلالا لما ذكرناه من امتناع وجود العلم بصدق
الكاذب وامتناع ان تدل المعجزة على الجهل فلا يبقى الا ان وجودها على غير
الصادق ممتنع اذ لا معنى له من خوارق العوايد فوجوده يكون عتبا فان قدره
مقدر فقال الله ان يفعل ما اراد من الجائزات قيل له لو سلم لك ذلك لم يكن اضلالا
للمخلق كما بيناه اذ المعجزة انما تكون دلالة على صدق من ظهرت على يديه جهتين

احداهما نزل بها منزلة قول الله تعالى صدقت فهي دالة على التصديق حقيقة
 والوجه الثاني في دلالتهما ان تنزل منزلة قراين الاحوال في حصول العلم
 الضروري على عقبتها من غير ريب ولا شك من الرأى وهذه خصوصية
 بهما الله لمن يشاء من عباده لا يسئل عما يفعل وهو يسئلون وقوله
 رحمه الله ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق كوجوب اقتران
 العلم بالعلماء بعض الاحوال وانما اذا ان العلم لا ارتباط له بالعلم على كل
 الاوقات ولكنه يقارن وقتا دون وقت وكذلك جنس المعجزة وهي خوارق
 العادات يقارن بالتدعى ويوافق الدعوى بشرط كونها صادقا ويصح جنس
 المعجزة من غير تحدد ولكنه ممتنع ان يقع على حكم الكذب من المدعى النبوة
 واذا قدرناه واقعا لم يتصور ذلك الا ان يكون لاحد الوجوه التي ذكرناها
 قبل هذا فاعلموا ذلك فان قيل ان ثبت لكم ما ادعىتموه في المثال الذي
 فرضتموه فتم تردون الغايب الى الشاهد من غير جامع مع علمكم بانه لا بد من
 جامع بينهما فان روم الجمع من غير جامع يجزى الى الدهر والاكادور بما عضدوا
 هذا السؤال بالآخر فقالوا انما علمنا رسالة مدعىها بقراين الاحوال ما احسنه
 منها وذلك مفقود غير موجود في حكم الاله وهذه آخر عقدة في النبوة واذا
 اختلف لم يبق للطائفتين مضطرب والجواب ان هذا المثال قد ضربه ابو الحسن رحمه
 الله وارضاه من بلغه من اصحابنا من تصدى الملك حتى الى اضطرار الحاضرين
 الى العلم بان الملك قد صدقه ووجه الجمع فيه بين الغايب والشاهد هو ان
 مشروطنا في ذلك المثال حضور الملك وعلمه ورؤيته وسمعه واشتهاره بالدعوى
 من غير كتمان ثم الموافقة من الملك له بفعل خارق للمألوف من عادته وقد سأل
 منه دالة على ما ادعاه وطلب من تصديق الملك اياه ثم امتناع ذلك على جميع
 من شهد وغاب وبيانه ان البارئ تعالى لم يفتع الرسل الا لاهل العقول ثم
 العقول بصفور انما تشهد لا رباها بوجود ربه وهذا معلوم عند كل عاقل لهذا
 لم تات الرسل بان يقولوا للناس علموا بان لكم ربا فان ذلك ثابت في ضمائرهم
 مستقر في ضرورات عقولهم وانما انوا بالامر بوجدان بيته وانه لا مثل له من

خلقه وبالأمر بثبوت صفاته وبأنفاده بالخلق دون غيره وأنه مطالبهم على
السنة رسوله ويتصدقهم في كل ما أخبروا عنه ثم هدى من شاء منهم وأضل من
شاء فحضرت الملك الذي ضربنا به المثل كناية عن أرض الله وما فيها من
العقلاء والقيام فيهم هو الرسول الذي بلغهم ما أمرو به فهو يقول لهم قد علمتم
أنكم ربما مطلقا لا تخفى عليه شئ مما تخفيه وتبديه من أقوالنا وأفعالنا وأنا
أقول لكم وأنتم عالمون بأنه يعلم ما أقوله عنه أنه أرسلني إليكم واختصني بأمركم
وأنها لكم وأنه لم يرد أن يسمع جميعكم كلامه اذ في ذلك تشريف لسماعه وقد علم أن
منكم من يكفر به ويحذر رسالة أنبيائه ويكذبهم فيما يبلغونه عن ربهم فانزل حرق
العادة التي يسألها منه رسوله منزلة قوله ودل بذلك الفعل على صدقه فاذا
قال له يا رب ان كنت صادقا فإياي ادعيت من أمرك لي بالتبليغ لا وأمرك ونواهيك
لهؤلاء فاجبني فيما أسألك مما لم تجبه عما دلت ولا أجهد من سميتك ويكون ذلك
أما ان يقتصر أحد الحاضرون عليه بأن يفعله ربه دليلا على صدقه ويكون هو قد
تخدى به دون اقتراحهم وكلى الأمرين دليل على صدقه وقد وقع كلاهما من المسلمين
قد سأل قوم صالح منه إخراج الناقة وقد سئل من عيسى عليه السلام نزول المائدة
وقد سئل أنشفاق القمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان جميع ما سألوه
من ذلك وإذا أتى بنى "نحار" قال على صدقه وكذب بعد ظهور صدقه بالمعجزة التي
ظهرت على يديه ثم افتخروا عليه بعد ذلك بتعيين آية فأنها غير لازمة له اذ قد ظهر
على يديه مثل ما سألوا منه ولكن ان اذن الله له في إظهارها أظهرها وان لم ياذن
له في ذلك لم يظهرها وثبتت الحجة عليهم بما ظهر على يديه أو بانوا بمثلها وما كان
لرسول ان ياتي بآية الا باذن الله والآن هلاك الى من اقترح على بنى يظهر آية
معيهم ثم كذب بها بعد ما ظهرت اسرع من السهم الى مستقره وفي قوله تعالى وقالوا
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله او تنزلنا من السماء ولن نؤمن
لرفيقك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه فأمرو ان يجيبهم بقوله قل سبحان ربي هل
كنت الا بشرا رسولا وعناه الاحكام على الله فانه يجتبي من خلقه رسولا ويجتبي
لرسوله ادلة على صدقه فاذا ظهرت آياته العقول وامنع على جميع الناس معارضته

بمشاهدا واجب عليهم حكم الله على لسان رسوله قبلوا ذلك او ردوه وليس على
 الانبياء تكوار المعجزة ولا اعدادها فان المعجزة الواحدة قاطعة في الدلالة
 على صدقه رافعة للاستتراب في حقه واذا فعل الملك ما سأل منه واقترح عليه
 به اضطر المحاضر والى ان الملك صدقه فكذلك يضطر العقلاء عند ظهور
 ما سأل النبي من ربه الى صدقه وتصديق النبأ به فهذا وجه الجمع بين الشاهد
 والغائب في المثل المضروب واما قولهم انما علمنا تصديقه من الملك بقرائن الاحوال
 وهي مشاهدة فلا يجوز ذلك في حق الاله لوجهين احدهما اننا لم نشاهد الفاعل
 عند التحدث بظهور المعجزة والثاني ان الباري تعالى متقدس عن ان يقترب به
 الغائب فان ذلك يودي الى تجرد ان تصاف له لم يكن متصفا به قبل ذلك ويتعالى
 الله عن الاتصال باحوادها المتجردة وهذا الذي ذكره يصح دونه التصديق على
 طريقين احدهما ان نقدر شخصا غائبا عن المجلس ثم نقل اليه ما جرى نقلا
 متواترا فانه يصح له العلم بصدقه وان كان لم يشاهد قونية والغائب لا تنتقل
 والطريقة الاخرى ان نقدر ما جرى في مجلس الملك بان يكون الملك خلف حجاب
 وهم يعلمون انه يراهم ويسمعهم ثم يسئل منه ان يخرج ذلك المستر عشرون مثالا
 على خلاف عبادته فاذا وافقه على ما سأل منه علم على الضرورة تصديقه اياه
 وان لم ير الملك **قال رحمه الله** ويعتقد ما ذكرناه بان اهل المراء والشكوك
 يخربوا في زمن الانبياء عليهم السلام فمنهم من انكروا الالهية وخامرتة الشكوك
 في النبوات لذلك ومنهم من اعتقد ذلك تخيلا فتشككوا لاجل ذلك وما منهم من
 اعتقد كون المعجزة فعلا لله تعالى على الابتداء موافقا لدعوى النبي ثم استرأب
 في النبوة وذلك شاهد على ان ذلك موضع ضرورة لا مجال للشكوك فيها فهذا
 قولنا في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول عليه السلام اعلم ان دلالة المعجزة
 تنبئ على ثمانية اركان منها استدلالية ومنها ضرورية متواترة ومنها محسوسة
 ومنها ما يدرك بضرورة العقل من ارتباط الشرط بالمشروط فاما النظرية في
 الاستدلالية فمنها العلم بحدوث العالم بأسره وقد تقدمت الدلالة على حدوثه في
 صدر هذا الكتاب والعرض من ارتباط حدث العالم بتحقيق دلالة المعجزة هو ان المعجزة

لا بد وان يكون فعلا فاما يكن الناطق عالما بحدث العالم ايعتقد في الوجود فعلا
اصلا وهو كراهي هم الفلاسفة الصابرون الى القول بقدم العالم فقد انسد
على هؤلاء طريق النظر في المعجزات من حيث الاحداث عندهم على الحقيقة
الا الصواب وهي تخرج من القوة الى الفعل عندهم ومنها النظر في ان العبد لا
يخلق شيئا ولا يوجد له وانه لا فاعل الا الله تعالى والغرض من ارتباط هذه
المسئلة بتحقيق دلالة المعجزة هو ان من اعتقد ان غير الله يفعل ويخلق ويوجد
ثم نظر الى المعجزة التي تظهر على يد المتحدى بها يتوهم ان ما ظهر على يده انه
صدر عنه وانه فاعله او متولد عن فعله كما يزعم اهل القول بالقوا فلا بد من
العلم بان المخلق لا يقع منهم الافعال ولا يوجد منها ومن يعلم ذلك ثم يشاهد المعجزة
يعلم ان الله هو الفاعل لها وغيرها وان المعجزة مختصة لله بارادته وقدرته
ومنها العلم بان العوايد مرتبطة في جميع خلق الله من سما وانه وارضه وان
الله قادر على ان ينقص ذلك ويحرقه والغرض من هذا ايدرك بالحس كالشبع
عند الاكل والموتى عند الشرب الى غير ذلك من غير المعتاد وما لم يعلم المعتاد
وارتباطه لم يعلم انحراف العادة ومن اركان المعجزة ان تكون فعلا خارقا للمادة
ولهذا قلنا لا بد من كونه عالما بحدوثها بانها فعل لله سبحانه لا لغيره وانها
خارقة للعادة واما كونها خارقة للعادة فالعلم بذلك ضرورة لا يحتاج في ذلك
الى دليل ونظرة فان الافعال اما معتادة ظاهرة الاعتياد يستوى فيها جميع الناس
كالشبع مع الاكل واما معتاد لا يعرف ارتباطه كل احد وهذه هي ابواب الطب
وجرا الاجسام الثقيلة بالادوات الخفيفة ويندرج في ذلك جميع المدكات والكيل
والشعيرة مثل الشرب من ماء البحر ومثل لمس النار ومثل المقام على الجوع اياما
كثيرة العدد لقليل باكله ما لا يذهب عن المعدة الاعلى بطء واما ان يكون معتادا
في اشياء مخصوصة وذلك كبحر المغنيطس الحديد وما يصير الرصاص به ذهباً
وتقلب به الاعيان كما يزعم الفيلسوف واما ان يكون خارقا للعادة انحرافا لا
مطلع لاحد في التوصل اليه وذلك كاخفاء الموتى وخلق البحر والغران الغرين
وكثير القليل ومحي الشجر ونطق العجا فلان تشريف العقول اليه ولا تقول على

الوصول اليه وكل خرق للعادة فهي عادة مرتبطة باهلها الذين ظهرت على
 ايديهم وانما هي بالاضافة فخوارق الانبياء وانما هي خرق لعوايد غيرهم وهي
 عادة الانبياء اجزى الله لهم ذلك لكونهم انبياء وكذا لك اجزى الله تعالى فخوارق
 العادات للاولياء وجعلها عادة لهم والكلمة قبضة الله وقدرته وجار
 بارادته سبحانه ومشيئته وكذلك الساحر فان الله قدر ربط عادة في انه
 اذا قال كلمات يقتون بافعال مخصوصة كان تأثير السحر واما ما يعلم ضرورة
 من التواتر فهو ان النبي ادعا النبوة وتحدى بها وانما ظهرت على يديه موافقة
 لدعواه وان غيره عجزوا عن الاتيان بها ومنها ان يعلم ان ما ظهر انه ثابت
 وليس تخيلا كالسحر وذلك مما يعلم على الضرورة وبالتأثير المعناد مثل منع الماء
 وزوال العطش عند شربه ومثل تكوين الطعام وزوال الجوع عند اكله ولو كان
 تخيلا لما اثر عند استعماله ومنها آيات كلام الباري تعالى قديم وذلك يعلم
 بطرق الشرعية فانه تعالى حي والحي لا يعزى عن الكلام الا الى الخرس وهو
 آفة وقد تقدم بيان استحالة قبول الافات على الله سبحانه فلا بد للعالم من ان
 يكون مخبرا عما علمه ولا ينكر ذلك محصل ومنها ان يكون كلامه صدقا متعلقا
 بالمخبر عنه على حسب تعلق العلم به وذلك نعلمه من انفسنا ضرورة فلو ان
 العالم بالشئ يريد ان يخبر بقلبه محل العلم عما علمه على خلاف ما علمه ما استطاع
 على ذلك والبارى تعالى عالم بما لانهاية له فلا بد من ان يكون مخبرا عما علمه على
 وفق ما علمه لان من ارتباط الشرط والمشتروط ان الشرط اذا كان متعلقا وجب
 ان يتعلق مشروطه بما تعلق به الشرط في نفسه وهذا كالتعلق الارادة بما تعلق
 به العلم الذي هو شرط فعلها وكذلك الخبر انما يتعلق بما تعلق به العلم الذي هو
 شرطه ولو قد ربا كلاما صادرا من العالم بالمخبر عنه على خلاف ما علم لا تنقصت
 دلالة المشتروط على شرطه وهي استحالة ما بها العقول وسياق تمام بيان هذه
 المسئلة عند ذكر ابي المعالي رحمه الله ما تقدم لابي اسحق في كتاب الجامع من الاستدلال
 على ثبوت الصدق في حق كلام الله سبحانه وتعالى فاذا انكملت هذه العلوم في حق
 شخص لم ينق له مضطرب يدخل عليه الشك والرب منه فان من علمه محدث العالم

علم ان ما ظهر من المعجزات انما هو حادث و بعلمه بان غيره الله لا يخلق شيئا علم ان
الله فاعل ما ظهر و بعلمه بانه خارق للعادة يعلم انه ليس من الخلق والمركبات
والشعوره ولا هو مما يتوصل اليه بالتعليم ودرك الخواص و بعلمه بان الرسول
ادعى الرسالة وتحدى بالمعجزة وانها وقعت على حسب دعواه وان غيره يحجز
عن الاتيان بها على حكم المعارضه يعلم ارتباطها بتصديق فاعلمها اياه في الذي
ادعاه من رسالته . و بعلمه بان الله تعالى كلاما صادقا يعلم تصديقه اياه
واخباره عنه على ما هو به وما استزاد قط من هذا سبيله من العلم في صدق
من ظهرت المعجزات على يديه وانما دخل من استزاد ان يتشكك لا خذلان قاعدة
من هذه القواعد التي ذكرناها وبالله التوفيق **قال رحمه الله** ولا يكاد
يستتب ذلك للمعتزلة فان ما ذكرناه مبني على القصد للتصديق ويعسر على
المعتزلة اثبات قصد الله تعالى فانهم نفوا ارادة قديمة ومنعوا كونه مريدا
لنفسه ووضع بما قد مناه بطلان كونه مريدا بارادة حادثه فلا يبقى لهم
متعلق في اثبات قصد الى تصديق **لعلم** ان المعتزلة لما لم يثبتوا الله كلاما
قائما به لم يتصور على صلهم هذا تصديق فان التصديق من عزوب الكلام وهو
خبر عن كون خبر صادقا وهو مجرى على موافقة الخبر الذي يكون التصديق خبرا
عنه فان كان الخبر الاول صادقا كان الخبر عنه بتصديقه صادقا وان كان الخبر
الاول الذي تعلق به التصديق كذبا كان التصديق به كذبا وان لم تثبت اهل
الاعتزال لله سبحانه كلاما الا ما خلقه من الحروف والاصوات ولم يسمع احد
من الناس اصواتا وحروفا يعبر عن صدق مدعى الرسالة فلم يقع على اصولهم تصديق
من الله تعالى اصلا . وكان ذلك نذرا للمعجزات اذا توفرت شرآيطها على قصد للفاعل
الذي فعلها الى تصديق من ظهرت على يديه ولا قصد للايه عند اهل الاعتزال
على ما ذكرناه في صدر هذا المجموع عند اثباتنا احكام الصفات للباري تعالى من
اختلافهم في كونه مريدا فمنهم النافي لكونه مريدا اصلا وهو الكعبي واتباعه
ومنهم من قال انه مريد من صفة نفسه ولا ارادة له ثم فسر مدعيه بنفي الغلبة
والاستكراه وهو التجار واتباعه ومنهم من قال انه تعالى يريد مراداته بارادة

حادثة لا تقوم به ولا يحمل وقد ابطالنا ذلك عليهم فلم يبق لهم قصد الى تصديقه
واعلم ان هذه الدلالة انما يعول فيها على ان المعجزة انما تدل على اثبات تعلق
 خبره سبحانه بانه صدق فيما ادعاه من رسالته لا على قصده الى تصديقه فان
 تصديقه راجع الى تعلق خبره بانه صادق وذلك ما لا يقصد ولا يراد لوجوبه
 والواجب لا يراد ولا يقصد فقد دلت المعجزة على قول متعلق بكون خبر الرسول
 صدقا واذا حققت المسئلة كان التعلق بصدقه هو المدلول على الحقيقة لان
 الكلام القديم ثابت قبل ظهور المعجزة ولا يتوقف ثبوته على ظهورها وقد انسدت
 طريق الاستدلال على صدق الرسول عليهم السلام بحق المعتزلة لفساد
 عقائدهم وكذلك يفعل الله بكل جاحد من ارباب **قال** الله فان قيل
 فعله المقدر ونصب دليل على صدق النبي غير المعجزة قلنا ذلك غير ممكن
 فان ما يقدر دليلا على ذلك لا يتخلو اما ان يكون معنادا واما ان يكون خارقا
 للعادة فان كان معنادا يستوى فيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا اذ
 لا اختصاص باحد من الناس دون غيره وان كان خارقا للعادة لا يستوى فيه
 البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا دون ان يتعلق بدعوى النبي اذ كل خارق
 للعادة يجوز وقوعه ابتداء من فعل الله سبحانه واذا لم يكن بد من تعلقها بال
 دعوى النبي المعجزة بعينها **اعلم** ان المعجزة لا تتعلق بالمصدقين من مئة نفسها
 الا بانضمام شروطها التي ذكرناها اليها من التحدى والوقوع على حكم الموافقة
 وعجز الغير عن الاتيان بها او بمثلها او ما يقوم في الدلالة مقامها واذا اذكملت
 شروطها ثبت العلم بصدق النبي على الضرورة كما ثبت العلم عند قرابين الاحوال
 بما في الانفس والظواهر من اشياء مخصوصة وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب
 ان ما كان عليه دليل يدل عليه جاز ان يعلم عند دليله وجاز ان يخلق له العلم
 الضروري به دون النظر في دليله وما كان لا دليل عليه فلا يكون العلم به مدلولاً
 واما يكون ضرورياً وذلك كالعلم بالمحسوسات وعلم المرء بنفسه فعلى هذا يجوز ان
 يخلق الله سبحانه العلم بصدق الانبياء على الضرورة ويجوز ان يخلق عندها لنظر
 في المعجزات وقد اختلف اهل العلم في كون النبي عليه السلام عالما بثبوته فهو ضروري

أَمْ نُنْظِرُكَ اسْتِدْلَالِي فَذَهَبَ أَبُو أَحْسَنَ إِلَى أَنْ الْمَلِكَ إِذَا اتَى نَبِيًّا بِالْوَحْيِ
خَلَقَ اللَّهُ لِلنَّبِيِّ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بَأَنَّهُ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ جَاءَ بِأَذْنِ اللَّهِ وَذَهَبَ
الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ الطَّيِّبِ إِلَى أَنَّ النَّبِيَّ يَعْلَمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ بِمَا يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُونَ أَنَّهُ نَبِيٌّ وَهُوَ
النُّظَرُ فِي الْمَعْجَزَةِ وَقَالَ عَلَى هَذَا مَا نَزَلَ جِبْرِيلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَكَلَّمَهُ بِالْقُرْآنِ الْعَزِيزِ عَلَّمَ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ مَا سَمِعَهُ مِنْهُ مَعْجَزٌ بِجَمِيعِ النَّاسِ
لِكُونِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ صِيَمِ الْعَرَبِ عَارِفًا بِسَائِلِيبِ كَلَامِهِمْ وَأَنْ مَا سَمِعَ مِنْهُ لَيْسَ عَلَى
أَسْلُوبِ كَلَامِ الْعَرَبِ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ عَزِيزٌ صَبِيرٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ لَا تَأْتِي عَلَى الْقَطْعِ
أَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا مِنْهُ عَقْلًا عَارِفِينَ بِرَبِّهِمْ وَلَمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِمْ عَرَفُوا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
ثُمَّ لَا نَعْبُدُ كَيْفِيَّةً عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ أَذْكَلُ الْأَمْرِ نَجَاحًا وَلَا سَبِيلًا إِلَى الْقَطْعِ بِتَحْصِيلِ أَحَدٍ
الْمُجَازِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ شَرَعَ إِذَا كَانَ الْوَاقِعُ مِمَّا لَا يَحْسُ وَلَا يَنْقَلِبُ تَوَاتُرًا وَلَا يَعْلَمُ وَقَعَهُ
بِضُرُورَةٍ عَقْلِيَّةٍ كَمَا ذَكَرْنَاهُ قَبْلَ هَذَا فَإِذَا قَدَرْنَا الْعِلْمَ بِصَدَقِ النَّبِيِّ مَدْلُولًا كَانَ فَعَلًا
لَا مُحَالَةً وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ خَارِفًا لِلْعَادَةِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّخَدُّبِ بِهِ مُوَافَقَةً
لَهُ فِي ذَلِكَ وَهَذِهِ هِيَ الْمَعْجَزَةُ بِعَيْنِهَا فَلَا تَنْصُورُ دَلَالَةً عَلَى الصِّدْقِ إِلَّا هَكَذَا قَالَ
رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِنْ قِيلَ أَنْ سَلَّمَ لَكُمْ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنْ نَزُولِ الْمَعْجَزَةِ مَفْرُوضَةً فَتَصَدَّقْ
بِالْقَوْلِ فَلَا يَسْتَنْتَبُ عَنْكُمْ دُونَ أَنْ تَقْبَلُوا اسْتِغْنَاءَ الْخُلُوفِ أَوْ امْتِنَاعَ الْكَذِبِ عَلَى
اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلَا سَبِيلَ إِلَى اثْبَاتِ ذَلِكَ بِالسَّمْعِ فَإِنْ مَرَجَعَ الْأَدِلَّةُ السَّمْعِيَّةُ إِلَى
قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَا لَمْ تَنْتَبِ وَجُوبُ كَوْنِهِ صَدَقًا حَقًّا لَا يَسْتَمُورُ فِي السَّمْعِ أَصْلًا وَلَا يُمْكِنُ أَنْ
يَحْتَجَّ فِي ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَدُلُّ عَلَى تَصْحِيحِ الْإِجْمَاعِ وَأَمَّا تَنْقُلِي صِحَّةً مِنْ
أَيَّةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَلَا يُمْكِنُ التَّخَسُّعُ فِي تَنْزِيهِهِ الرَّبِّ تَعَالَى عَنْ الْكَذِبِ بِكَوْنِ الْكَذِبِ
تَقْصِيرًا عَنْ وَجْهِينِ أَحَدِهِمَا أَنَّ الْكَذِبَ عِنْدَكُمْ لَا يَفْجَحُ لِعَيْنِهِ وَالثَّانِي لَوْ سَلَّمَ أَنَّهُ تَقْصِيرٌ فَالْمَعْتَدُ
فِي نَفْيِ النِّقَاطِ فِي دَلَالَةِ السَّمْعِ قُلْنَا أَمَّا الرِّسَالَةُ فَانْهَاجَتْ دُونَ ذَلِكَ فِي الْحَالِ وَكَانَ
الْمُرْسِلُ قَالَ جَعَلْتَهُ رَسُولًا وَانْتَبَهَتْ ذَلِكَ فِيهِ آتِفًا وَلَمْ يَقُلْ ذَلِكَ مُخْبِرًا عَمَّا مَضَى وَسَبِيلُ
ذَلِكَ كَسَبِيلِ قَوْلِ الْقَائِلِ وَكَلَّمْتُكَ فِي أَمْرٍ وَاسْتَنْفَيْتُكَ لِشَأْنِي فَهَذَا تَوْكِيلٌ شَامِلٌ لِسُوءِ
فِيهِ الصَّادِقِ وَالْكَاذِبِ وَمَحْصُولُ الْقَوْلِ فِيهِ أَنْ ضَعِيفَةَ التَّوْكِيلِ وَأَنَّ كَانَتْ أَخْبَارًا فَالْقَرْنُ
بِهَا أَمْرًا بِتَقْدِيرِ لَمَّا تَنَزَّلَ وَاسْتِغْنَاءُ لِمَا تَنَزَّلَ وَالْأَمْرُ لَا يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ وَأَيَّةٌ

ذلك ان الملك وان نعم عليه خلف او كذب فالعقل الذي فرضناه منه يصدق
 الرسول ويثبت الرسالة قطعا على الغيب من غير ريب فهذا هو قفرا يتوقف
 ثبوته على نفي معنى الكذب عن البارئ سبحانه فاعلموه ولكن لا تثبت صدق النبي
 عليه السلام بعد ثبوت الرسالة فيما يوديه ويحميه وتشرع منه الاحكام ويشترطه
 من الحلال والحرام الامع القطع بتقدس البارئ تعالى عن الخلف والكذب بان
 النبي يعتقد فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه بتصديق الله تعالى اياه ولام
 يثبت وجوب كون تصديقه تعالى صدقا حقا لا يثبت صدق النبي في انبائه وليس
 تصديقه فيما يبلغه تفصيلا بمثابة انتصابه رسولا فان حقيقة نصبه يرجع الى
 اثبات امره والاخبار عن صدقه فيما يخبر به يفترض لكونه صدقا **اعلموا**
 ارشدكم الله ان الرسالة لها مرتبتان مرتبة للرسول في نفسه ومرتبة للذين
 يبلغهم عن ربه ما اوحى اليه من عنده فاما المرتبة التي تخص به في نفسه
 فهي مرتبة امره بالتبليغ للامة التي ارسل اليها ليلغها واما الله تعالى ونواحيه
 والانبيا عليهم السلام في نسبة العصمة والاعلام والرسالة على الضرورة فلا
 يفتقر النبي الى دليل على كون ربه صادقا فيما امره به واخبره فان الامر لا يخلو
 الصدق والكذب وهو على العصمة يعلم بالضرورة ان خبرا القديم سبحانه صدق
 حق ولا يستريب في ذلك لعصمته وعلمنا عصمته مع ظهور المعجزة على صدقه فاذا
 اخبر الناس بذلك فكانه يقول امره بان ابلغكم وقد جعلت رسولا اليكم وقد فرض
 عليكم الايمان فهذا التكليف يستدعي دليلا على انه امره وارسله لتقوم الحجج على
 الناس في التزامهم الايمان به فاذا ظهرت معجزته ودلت على انه صدقه كان معناه
 انه امرنا بان نصدق فلا بد من دليل على ذلك يجب به علينا التكليف حتى نعلم انه
 تعالى امرنا بالايمان بانه امره كما تعلم هو على الضرورة انه امره بالتبليغ وكذلك
 فيما يوده من الاحكام لا بد فيه من دليل يثبت التكليف والواحد من الدلالة على
 صدقه في ايجاد التكليف كما ذكرنا يفتقر الخبر الثاني الى دليل يدل عليه وكذلك
 ما بعده من ضرور التكليف فاذا دلت المعجزة على انه قد قال له صدقت فيما امرتم
 به وانه من عندي لا من تلقاء نفسه دلالة تكون عندها الضرورة فتعدها يتعين

طلب الدليل على ان الكلام القديم لا يدخله الكذب وانه يجب كونه صدقا وقد تقدم
 الدليل على ذلك قبل هذا والوجه في ذلك ان تعلم ان جميع المعلومات وان كانت لا
 نهاية لها في حقه كالمعلوم الواحد في حقا نحن فكما لا يجوز عقلا ان يخبر بحال العلم
 الذي هو الجزء العاقل عما علمه على خلاف ما علمه فكذلك لا يجوز ان يخبر الباري
 عن شيء من الاشياء على خلاف ما هو عليه لانه عالم به في جملة معلوماته وقد
 دللت الادلة القاطعة على نفوت ما اخبر بنفوت كونه اخبر بنبوته كونه اخبر بنبوته عن سمان
 الحدوث وقهره وعلمه وارادته وسنيتته الى غير ذلك ولا يجوز ان ينصف بالصدق
 في امر واحد وينصف بالكذب في غيره لوجوب الاتحاد كلامه كما سبق بيانه عند
 الكلام في اتحاد صفاته ولكون علمه متعلقا بكل معلوم ولو كان ذلك لكان خبره
 القديم صدقا كذا معا وذلك مع اتحاد العلم يستحيل وهو بمثابة كون البياض سوادا
 في حالة واحدة ولو تصور كذبه تعالى عن ذلك لكان قديما وكان مشروطا بالجهل
 اذ لا يتصور خبر القلب عن الشيء على خلاف ما هو عليه الا ان جهله ولو كان له تعالى
 جهل لكان قديما مضادا للعلم بما جهله والاضداد لا يكون الا من انواع الاختصاص
 وصفات الباري تعالى لا يدخلها التخميس والتنويع فقد امتنع الخلف والكذب على
 الباري تعالى من كل وجه مع كل تقدير وهذا يبين لمن نظره نظرا عيما **قال**
رحمه الله وقد عول الاستناد ابو اسحاق رضي الله عنه في كتابه المنزج بالجماع
 على اصل وحث على التمسك به فقال الاحكام عندنا لا ترجع الى صفات الافعال
 وانما ترجع الى تعلق الكلام القديم بها والشيء لا يجب لنفسه ولكن يقضى فيه بالوجود
 للنوع على تركه ووعده الثواب على فعله والوعد والوعيد خبران فلو لم يتبين
 على حكم الصدق لم يوثق بهما واذا كان كذلك لم يتقرر ليجاب حكم ونسب الى الطاعة
 وتخذير من المخالفة ويؤول قصارى ذلك الى ان لا يتصور عن الباري تعالى امر مطاع
 وقد دللت الادلة على كونه الاله قادرا على ما لا يعجز عنه من لا يتصور منه
 الامور الهية وقال عند اختتام هذا الفصل ولولم يتفق في كتابنا غير هذا لكان
 بالبحر ان يغتبط به وقد ادبنا ما فهمناه من كلام ذلك المحمدي رضي الله عنه لئلا
 نرى ذلك مقنعا في الحجاج ولا سبيل الى حسم الطلبات عما ذكرناه ولا وجه لادعاء

الضرورة وقد سلك ابو المعالي رحمه الله مسلكا في هذه المسئلة تميل الى
قريب مما ذكرناه انما في هذه الطريقة فعول على الاستمسك بانثبات العلم لله
سبحانه والارادة والكلام وان المحل اذا قبل الصفة فلا يعزى عنها الا الى ضررها
وهذا بين فيما تقدم من هذا الكتاب حقيقة في البيان فلو انصف الباري تعالى
بالخلف والكذب لكان الكذب قديما اذ لا يتصف الا بالصفة القديمة ولو كان
كذلك لا يمنع اتصافه بكونه صادقا لثباته الصديق والكذب وتصاددهما على
المحل الواحد وكل تقدير يودي الى استحالة ثبوت المشروط مع ثبوت شرطه فهو من
المحال ما يقدر وقد تبين على الضرورة لزوم الخبر الصدق للعلم على حكم افراد
المتعلق الواحد من غير ريب فكل ما يؤول بقديمه الى امتناع ذلك كان هو الممتنع
نفسه ولو قدرنا كذبا قايما به سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان لا يخلو ان
يتعلق بكل معلوم بذكر الصدق المتعلق بها او يتعلق بكل معلوم خبر عن كذب
على حيا له فان كان يتعلق بكل معلوم كذب واحد فيستحيل على ذلك ان يتصف
بخبر هو صدق في نفسه وهذه الاستحالة مما لا يعلل طريقها ووجه الاستحالة
مضبوطة وقد ذكرنا لها في مكانها عند ذكرنا امتناع الفعل على الحوادث وان الباري
هو الله الخالق الباري لا سواه وانما الاستحالة في تقديرها خاليا عن العلم بمعلوم اذ
في ذلك وجود الشرط من غير مشروط وان قدرناه مخبرا عن كل معلوم باخبار ينفرد
كل واحد بالتعلق بواحد منها على حكم الخلف والكذب ادى ذلك الى اخبار لانهاية
لها اذ المعلومات لانهاية لها وجودها لانهاية له محال فاذا بطل ان يتصف بكذب
واحد متعلق بجميع المعلومات وبطل ان يتصف بكذب على عدد المعلومات وهي لانهاية
لها بطل ان يتصف بالكذب من وجه من الوجوه وتبين عندها الاستحالة انه
مخبر عن جميع المخبرات بخبر واحدة يتعلق بها على ما هي عليه على حسب تعلق العلم
الواحد القديم بها وقد تقدم بيان استحالة كون الباري تعالى عاليا بمعلوم متعددة
عند كلامنا في اتحاد الصفات وتبين وجوب اتحاد علمه وكذلك القول في سائر صفاته
سبحانه فهو الاحدي الذات الاحدي الصفات الاحدي الافعال فلا ذات كذابة ولا
صفة كصفاته ولا فعل كافعاله تبارك الله رب العالمين فان قال قائل اذ لم يتصف

يؤنه مخبرا عن المعلوم على ما هو به انصف بصدق ليس بكذب وانما هو دهور ان
غفلة قلنا هذا باطل اذ لا يتصور من العام بالشي ان يكون غافلا عنه فان ذلك
يؤدي الى اجتماع الصديق وهو محال وما أدى اليه كان محالا وقد بين ان القديم
ينعدم ولو كان غافلا لكان غافلا بغفلة قديمة ولا يستحال عدمها ولو كان الامر
كذلك لم يتصف بكونه عالما اصلا وذلك يؤدي الى ابطال دلالة اتقانه المتقنات
على كونه عالما ولما ساع المصير الى ابطال دلالة من دلالات العقول لساع المصير الى
ابطال جميعها ولو ساع ذلك لبطلت ضرورات العقول واساقان مرجع كل دليل الى
شهادة الضرورة وهي الشاهد الذي لا يخطئ ثم لو انصف بالغفلة لاستحال ان
ينصف بالارادة اذ هي مشروطة بالعلم بالمراد وقد ذكرنا ذلك مرات كثيرة في غير ما
موضع من هذا المجموع فيطال ان يكون الصد غفلة اذ دهورا او ما يصاد العلم من
الاصداء فلم يبق الا انه لو لم يتصف بالصدق لوجب انصافه بخبر هو كذب اذ اجماع
شرطية العلم والعلم شرطية الخبر الصدق فلو قد ربحنا بخبر هو خلف او كذب مع
كونه عالما لتناقض ولوجد العلم الذي هو الشرط من غير مشروطه الذي هو الخبر
الصدق والشرط والمشرط متلازمان وما أدى الى نقضهما فهو محال على الضرورة
فخرج من ذلك ان الخبر لو كان كذبا لما ثبت معه العلم وان العلم لو لم يثبت لم يثبت
معه الارادة واذا لم يثبت ارادة للقديم لم يتصور منه التخصيص والاستحالة منه
ايجاد الكل اذ لا يقع منه شيء بدلا عن شيء الا بارادة وقصد في تقدير الكذب على
البارى سبحانه ابطال لكل صفة لا يمكن الاختراع الا بها وقد بين ان العالم
حادث مفتوح الوجود وما أدى الى ابطال كونه مفعولا فهو باطل لا محالة في بطلانه
واما ما تمسك به الاستاذ ابو اسحق رحمه الله في الكتاب الجامع من ان الاحكام لا
ترجع الى انفس الافعال وانما هي راجعة الى تعلق خطابهم تغلي بها فصحيح ولكن من
قولنا فلوم يوثق بكون الوعد والوعيد صدقين لم يتبين لاحد ثبوت الاحكام
ولم يثبت حكم على القطع اذ لا معنى للفرض الا توجه العقاب على تركه وتوجه
العقاب على فعل المحذور فلو لا الثقة بالصدق في الوعد والوعيد لم يكن لهما
ثبوت ولا حكميهما وذلك يؤدي الى ان لا يكون للبارى تغلي امر مطاع ثم قال

رحمه الله ولا تعقل الا لاهية لمن لا امر له ولا منى : وعليه في ذلك الطلعة
 فان الباري تعالى لو شاء في ازاله الا يكلف احدا ابدا او يترك خلقه هملا سدا اذ
 لا يجب التكليف عليه عند اهل الحق فانا لا نلزم ان يجب على الله تعالى رعاية
 شئ من الاشياء المخلوق سواء كان صلاحا او لم يكن فيه استصلاح لهم وكذا لا
 يجب على الله سبحانه ايجاد المخلوق ابتداء ولو تركهم في نسبة العدم لم يمتنع ذلك
 كما ترك من قدر ان يخلقهم ابتداء مع علمه به واقداره عليه وصلاحية قدرته واليه
 الاشارة بقوله انا القادرون على ان نبذل امثالكم وقوله وان تقولوا يستندل قوما
 غيركم ثم لا يكونوا امثالكم ثم لم يفعل شيئا من ذلك لو نشاء جعلناه اجاجا وقد ابقاه
 ماء عندنا ولو نشاء ربك من ذالارض كلهم جميعا ولو شئنا لا تقينا كل نفس بعداها
 وقد تقدم لنا كثير من هذه الاستدلالات على ان الله قادر على هداية من شاء
 وخلق ما شاء فلما صح ان يترك البعض صح ان يترك الكل وكيف ما اوجده فانه لا
 نهاية له فقد تبين انه سبحانه اما الختريع ما اخترع وابدع ما ابداع باوادة لا من
 حيث يجب عليه وقد تبين انه لا واجب على الله سبحانه في صدر هذا الكتاب واذا
 تبين ذلك فلم يوجد شيئا كان الاها والدليل عليه انه واجب في دلالة العقول
 انه كان سبحانه ولا مخلوق معه اذا المخلوقات حادثة لها اول وجب قدم فاعلمها
 وقد قال عليه السلام كان الله وراشي معه فاما اذا قدرناه قد خلق المخلوق ثم
 اهلهم وتركهم من غير تكليف جاز ان يعلم ما يجب له ويجوز وسهيل في حقه من غير
 تكليف بشئ من ذلك خلا قال للمفتزله حيث قالوا ان العقل يوجب على العبد ان
 يعرف ربه وخالقه اذ لا استمالة في شئ من ذلك وقد تقدم ذكره واما ان قدرناه
 سبحانه لم يوجد شيئا من الحوادث اصلا فلا يصح على هذا التقدير ان يعرفه غير
 ولذلك قيل هو وجوده عيني وجودي به لا نبي الدهر له واصف :
 : لو اهل المخلق ولو لاى لم يمكن ان يعرفه عارفا :
 ومعنى هذا ان وجوده يعلم عند وجود المخلق به اى بايجاده المخلق وقوله
 الدهر له واصف معنى لا يزال الدلالة في خلقه عليه طول وجودها ولا يجوز
 ان يوجد الله تعالى خلقا ليس فيه دلالة على خالقه لا بتدليل المخلق الله وارا ذلك

دلالة الفطرة على العاظم ومعنى قوله لو لم يخلق أمر بين الاختفاء به اذ لو
الحال لما ثبت الخلق وقوله ولو لم يخلق لم يمكن ان يعرف عارف معنى ان معرفة ان اراد
ان يجدتها فلا بد من محل تقوم به فيكون عارفا به بالمعرفة التي خلقها له فلو لم
يخلق محلا للمعرفة لم يجوز خلق المعرفة اصلا ولم يكن يعرفه الا هو سبحانه وتعالى
فلا يلتزم على هذا ان الله سبحانه لا يجوز ان يكون الاها الا ان يخلق ويأمر وينهى
فانه يودي الى طرفي تقيض احدهما ان البارئ لم يكن الاها حتى خلق وامروني في
والثاني يودي الى ان يكون المخلق في الازل لوجوب كونه تعالى الاها وهو عند هؤلاء
لا يكون الاها حتى يخلق فان قيل قد بينا انه تعالى قام به كلام قديم وكلامه خبير
وامروني فوجب على هذا انه لو لم يكن امرا ناها لم يكن الاها فنقول اما ما ثبت
بالادلة انه قام به فهو كلامه وهو خبره عما علم وهذا مما يجب في حقه سبحانه
وقد تقدم اثبات كلام قديم يتصف به البارئ تعالى في موضعه واما كونه قد امرنا
ونهى فهذا ما لم نستفد العلم به الا من رسله من حيث دلت المعجزة على صدقهم فاخبروا
انه سبحانه امر بكذا ونهى عن كذا وانه اوقع التكليفات وانه نصب افعا لا وجعل
عليها ثوابا وعقابا اماراته على السعادة والشقاوة قال الله تعالى قل لو شاء الله
ما تلوونه عليكم ولا ادر ايم ولو علم بالعقل ان الله امر ونهى لا كفى بالعقل عن دالة
الشرع بل يجوز في العقل ان يكلف وان لا يكلف وتخصيص احدا بالمايزين بالوقوع انما
يستفاد بالشرع فيما لا يوصل اليه بالحواس بالشرع علمنا وقوع التكليفات لربنا بالعقل
اذ ليس في العقل الا الحكم بما جواز تحسب وانما بنى ابو اسحق رحمه الله ما ذكره من ذلك
على اصله في ان الله سبحانه اذا علم وقوع شئ من المجاوزات التحق بالواجبات وقد تقدم
القول على هذه المسئلة في موضعها من كتابنا هذا فللقائل ان يقول على مقتضى
ذلك لما دلت المعجزات على صدق الانبياء عليهم السلام واخبرونا عن تفاصيل التكليفات
علمنا انه قد علم في ازمه انه يكلف ويأمر عبيده وينهاهم فلما بينت ذلك علمنا وجوب
ما علم وقوعه واذ قالوا ذلك فقد سلموا ان العقول مجردها لا تكفي في كونه امرا ناها
بل تدل على كونه مجبرا عما علمه من حيث لزوم الشروط والمشروط الذي هو العلم والخبر
وليس في قضية الشرطية ان العلم اذا ثبت وجب وجود الامر وانما يستفاد ذلك

من دالة المعجزة والعقل قاض مجواز ذلك من غير زيادة على الجواز فلا معنى لقوله ولا
 تعقل الا لاهية لمن لا امر له فالطبيعية باثبات كونه سبحانه يستحيل عليه الانتفا
 بالكذب باقته لا مدفع فيها الا بما ذكرناه من انه لو انصف بالكذب لم يكن عالما لم يكن
 مرييا وبطل معنى الخلق والاختراع في حقه سبحانه وقد قضى العقل بالجواز وحكم
 الدليل العقلي بوقوع ما جوزه العقل من الخدوش والله المأمود على نعمه **قال**
 رحمه الله فان قيل كيف اذعنتم الضرورة والبدية في فرع اصله متنازع فيه
 فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كلام النفس قلنا الذي يدعي اهل الحق انه كلام
 النفس لا ينكر انما المتنازع في انما ادعيته هل هو كلام او هو اعتقاد او علم او
 ارادة استحال فاما هو اجس النفس ونحو اطرها فالانتصاف بهما معلوم لا يحد
 ووجه الالتزام في هذا السؤال هو اننا المعالي قال يعلم على الضرورة ان كل صفة
 يستحيل معها الانتصاف بكون العالم محجرا عما علم فانها محال وكان هذا السائل قال
 الضرورة امر يستوي فيه جميع العقلاء فلو علمتم ما ذكرتموه على الضرورة
 لعلم جميع العقلاء قلنا ان نقول انما حكمنا بالضرورة على استحالة الانتصاف
 بصفة تضاد الخبر عن المعلوم على ما هو عليه ولم يتعرض لاثبات كلام النفس الا
 بنظر واستدلال ولكن اصله الضرورة وهو ان الامر اذا امر عبده وجد في نفسه
 اقتضاء ذلك منه وجدانا ضروريا وقد اقر بذلك كل عاقل ولكن الخلاف في
 هذا المدرك من النفس ما هو فقيس النزاع الى شئ آخر وما انكر احد من العقلاء
 بقوا جسرا ضميرا ولا خطر ان السراير فقد اخل السوال وارتفع الاشكال
قال رحمه الله فان قالوا ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس ان يعلم كون
 زيد في الدار ويدبر في خلد نفسه مع ذلك انه ليس في الدار قلنا هذا التحصيل
 وهو فان ذلك الكلام الدابر اخبار عن تقدير اخباره وليس بخبرنا جز مشيت
 وهذا السؤال وجمعه الخضم ليوم بذلك ان الكلام لو قام بالنفس لاجتمع الضد
 وقال الا ترى انه يقول زيد في الدار وهو عالم بذلك ويقول ليس هو في الدار فليس
 ابطل لو اريد من ان يكون كلاما باو لم يبالا لآخر وهذا الذي ذكره مزا
 تحته ولا نقولهم على ما ارادوا من ذلك فنقول الاخبار على ضربين خبر ثابت في

القلب يلزم العلم ويلزمه العلم وخبر آخر يكون على تقدير خبره وليس بخبر فاذا
قلنا ان زيادة الدار قد صحبه العلم فهو الخبر على التحقيق ودليله انه لو لم
صاحبه لما زال عن ضميره وهو لا يستطبع ان يلزم الخبر المقدر ولا يدوم عليه
وقد جرى هذا فيما لا يتشكك فيه من المحسوسات وخبرها من انواع المعلومات
ولذلك قال المشايخ لا مطمع في انقطاع الخواطر عن القلب ولكن اذا علت الحق
بدليله فهمي خطر بك خاطر فلاننا الى عنه فانما هو تقدير على وهم واصله ان نقول
لوم يكن كذلك لكان كذلك وهذا يتصور في امر الربوبية والرسالة فيقول المؤمن
في قلبه لوم يكن العالم حادثا لكان قديما ثم يخبر عن تقدير خبره ان لو كان قديما
ويقول لوم يستحل على الله سبحانه اجمعه لكان في جهة ثم يخبر عن تقدير اخباره
عنه ان لو كان في جهة كيف كان يكون وهذا كالتأطو الى جبل وهو في المركب في البحر
يذهب الى جهة وينظر الى الجبل وكأنه يذهب الى جهة اخرى ويتوهم متحركا
وهو يعلم على القطع سكونه وانه لا يتحرك عن موضعه وتقديره ان يتحرك
لا يذهب عن ضميره فالخبر الذي يصحبه العلم هو الخبر البت القطع والثاني تقدير
ان لو كان كذلك لقلنا بخبره عنه كذا فليس هذا اجتماع خبرين وانما جمل في القلب
خبر واحد وتقدير خبر آخر بخبر عنه كيف كان بخبر عنه لو كان ثابتا فلا نقض بين
الخبر الحق وبين تقدير خبر اخر وهذا هو الذي ذكره الصحابة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالوا ان الشيطان ياتي احدنا فيقول له من خلق كذا فيقول الله
حتى يقول له هذا الله فمن خلق الله فقال عليه السلام ذلك محض الايمان الحمد لله
الذي رد كيده الى الوسوسة وهي ان يخطر الشيطان في ضمير الانسان ان الله
تعلى لو كان مخلوقا من كان يكون خالقه مع القطع بان الباري سبحانه قديم لا اول له
ويستحيل ان يفعل ما هو قديم لان الفاعل يتقدم على مفعوله بما لا اول له ولكن
لما كان الفاعل يعلم الاولية لمن له اول امكنه ان يقدرها لمن لا اول له وانه لو كان
كذلك من كان يكون الفاعل له ولكن لا يضر التقدير الوهمي مع العلم الحقيقي ان الذين
اتقوا اذا سمعوا طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم بمصرون واخوانهم بمدونهم
في الغي ثم لا يقصرون ومعنى الآية ان المؤمن اذا خطرته به الخطرة الشيطانية

بالنقد والوهم والتجسس جمع وتذكر دليله فعرف الحق قال فاذا هم مبصرون
 أي عالمون عارفون موقنون واخوانهم يعني اخوان الشياطين بمد ونهم في
 الجهل ثم لا يقصرون أي يتابعونهم في عيهم ولا يتذكرون أذ لا يحسنون وجه
 النظر والاستدلال على ما يستحلونه من أمور دينهم واعتقاداتهم في معبودهم فكما
 اتفق اليهم الشيطان بشبهة تناقض ما يعتقدونه بغير دليل التزموا ما اتفق اليهم
 ودانوا بالربيع في ذلك وقال في الميقين تذكروا ولا خلا في ان التذكر معناه التفكير
 بعد الغفلة فاذا علم بدليل صحة الفكر والسقم والمفاهيم على كل حال حتى استيقن
 على الضرورة معلومة وكيف توصل اليه ثم غفل او نام تذكر دليله السابق فتيب له
 ذلك وذلك من فضل الله على عباده فانه سبحانه منع من المعرفة أولا الا عن نظر
 واستدلال العقل بكذا ذلك ارفقا يطالب فيها العلم اليقين وحسينه
 يتيسر له ذلك ثم اذا نام او غفل وتذكر جرى على خاطره ترتيب دليله وبلغ إلى
 مطلوبه الذي غفل عنه على سرعة ولو شاء الله تعالى ان يتعبه في التذكر بعد
 النسيان والغفلة كما فعل ذلك في النظر الاول لكان جائزا لو كان العبد لا يجتمع
 له جملة معارف لانه كلما كان يقينه ينهدم له عند تقدير يومه او غفلته فسبحان
 اللطيف بعباده وسبيل ذلك تسهيل العلم بالشيء وعلى ما هو به مع تقدير اعتقاد
 فيه على خلاف ما هو به فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المقدر اعتقادا مقفرا
 فاستبان بما ذكرناه ان المصير الى تقدير صفة يستحيل معها الاتصاف بحديث
 النفس عن المعلوم بالعلم على حسب تعلق العلم به ادعاء استحالة ما بها انفق
قال رحمه الله ويعتضد ما ذكرناه بان العالم بالشيء لو لم يتكلف اخطاء
 خلف بقلبه لاستمر له حديث النفس صدق قاع العلم بان الذي يتكلفه تقديري
 وليس بصفة مضادة للحديث الصادق فهذا القدر كاف ههنا وهو قاض بانصاف
 البارئ تعالى بالكلام القائم بالنفس على حسب تعلق العلم به ومن اتقى مزبدا على
 ذلك فليتنا مل الشامل فخرج من ذلك ان العاقل اذا علم معلوما اخبر عنه شيئا او
 أي ولا يمكنه الا بالحديث عنه لا بحالة ولا بتعلق به ارادة العالم حتى يعلم المعلوم
 ويقول في ضميره اريد ان اتحدث عنه بل لا يستطيع على ان يدفع الحديث عنه من

نفسه والحديث المقدرا فما يكون عن قصد بتبليغه وهو ان يقدر في نفسه الشئ
على خلاف ما يعلمه هو ثم يخبر عن خبره عنه لو كان معلوما فستبان بين خبريلازم
العلم بالشئ وبين خبر عن يقدر خبرا ان ضرب عنه امكنه ذلك **فصل**
قال رحمه الله القول في نبوة محمد نبينا صلى الله عليه
وسلم: قد قدمنا ما يتعلق باثبات اصول النبوات على الجملة وعرضنا الان الاختصاص
باثبات نبوة محمد نبينا صلى الله عليه وسلم وقد اذكرت نبوته طائفتان تمسكت
احدهما بالمصير الى منع النسخ: وتمسكت الاخرى بالمعاراة في اياته ومعجزاته
صلى الله عليه وسلم: وذهبت طائفة من اليهود يسمون القيسية الى اثبات نبوة
محمد عليه السلام ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم: **اعلموا** ان الله
تعالى اوجب على عباده المكلفين النظر في المعجزات الدالة على صدق المرسلين
والقائمين ثم جاء محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات فقعين على جميع اهل الارض
من الناس كافة النظر وهو الفكرة في معجزاته عليه السلام ووقع الاكتفاء بالنظر
في معجزاته خاصة عن النظر في معجزات غيره من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
فاذا ظهرت المعجزات وعلم بها صدقه واخبر عن الانبياء عليهم السلام علم ما اخبر
عنه واستفاد العلم بهم الى خبره عليه السلام المؤيد بالمعجزات الباهرة والدرامات
القاطعة فما اخبر عنه بالعين والاسم امنا به وهو كل بني ذكر في القرآن والحديث
وما اخبر به على الجملة وجب الايمان به كذلك ولم يتعين علينا العلم بتعيين من لم
يذكر لنا من انبياء الله سبحانه قال الله تعالى ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وقد عيسى رسول الله صلى الله عليه
وسلم بجميع النبيين والمرسلين بدليل قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق النبيين
لما اتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال
افقرتم واخذتم على ذلكم الاصرى قالوا اقرنا قال فاشهدوا وانامعكم من التا هدين
فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وهذا نص في ان جميع ولد آدم في حكم
المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك قال عليه السلام ادم فمن دونه تحت
لوائه فانه اذا اخذ الله العهد على جميع الانبياء باتباعه تقديرا لو ادر كوه وبصر

والإيمان به وان لم يذكر كوارثه فكذلك يلزمون أنهم وكل من ارسل اليهم من جميع
المكلفين ولذلك قال من تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ومعناه من
تولى من الامم كاليهود والنصارى فاولئك هم الفاسقون الذين خرجوا عن عهد
الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فان الفسق في لغة العرب هو الخروج عن
الشيء يقول العرب فسقت الرطوبة اذا خرجت عن كمها وفيه الاشارة الى عموم
وجوب طاعته على الجزا والانس وجميع اهل الارض باسمهم بعث عليه السلام
للاخضر والاسود والادنى والابعد والاشقي والاسعد واليمن والانس وقد
تقدم القول على صحة النبوات على الجملة والان يقع الاعتناء بنبوة نبوته
عليه السلام ولم يذكر نبوته الا اليهود والنصارى اما اليهود فانهم قالوا لو ثبتت
نبوته لكان في ذلك نبوة النسخ وقالوا باستحالة النسخ على الله تعالى وقالوا
لو ثبت النسخ لكان دالا على البطلان على الله سبحانه وهو ان يحكم بحكم ثم يبطله
غيره **واما النصارى** فانهم قالوا بنبوته وانه مبعوث للعرب دون غيرهم
ومن عبد اليهود والنصارى من انكر نبوته فانه على طريقين منهم من توارى
في معجزاته وصرفها الى التخييل وانزلوها منزلة السحر وهو كراهة العرب الجاهل
لنبوته ومنهم من صرفها الى قوة في المزاج وهو كراهة الفلاسفة اهل الهند من
اليونانيين والبراهمة والمجوس والصابيين من سلك مسيلهم من المقلدة لهم
في كفرهم من الأطباء والطحاطيين وفيهم يقول القائل
عمى القلوب عموا عن حقايقه لانهم كفروا بالله تفتيد
وطائفة من اليهود سلوك امسلك النصارى يقال لهم العيسوية خصصوا نبوته
عليه السلام بالعرب دون من عداهم كاذهبت اليه طائفة من النصارى ونحن لان
نقتدي بالرد على من انكر النسخ واحاله عقلا على المعتزلة في تفسيرهم النسخ
بانه بيان انقضاء مدة العبادة ثم على من اتخى نحوهم في ذلك من اهل السنة
اعلم ان النسخ ثابت شرعا قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بحيز
منها او نملكه وقال تعالى فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله اياته ثم
اختلف اهل العلم في حد النسخ ومعناه **فذهب** ابو الحسن والقاضي ابراهيم

الى انه رفع حكم ثابت بخطاب على وجه لولاه لثبت الاول وذهب كثير من اصحابنا
الى انه خبر عن ان العبادة المتقدمة كانت موقفة عند الله بوقت وزمان استثنائي
الله يعلم ذلك ثم اطلع عباده على تمام مدة تلك العبادة وبهذا القول قال جماهير
المعتزلة وما لايهم ابو المعالي في كتاب البرهان والنسخ في لغة العرب يكون على
ضربين احدهما رفع الشيء بصدده والثاني تكثير الشيء بوجود مثله فاذا قالوا
نسخت الشمس الظل كان ذلك رفعاً للالوان الثابتة في الهواء بالوان غيرها
واذا قالوا نسخ زيد ما في الكتاب كان فعلاً لما يماثل ما في الكتاب ويكون النسخ
في الشريعة من الاول لا من الثاني وهو ان يرفع الحكم الثابت بحكم آخر فاما
انكار اليهود النسخ فمن عناد منهم او جهالة فان الانبياء قد ظهرت على ايديهم
المعجزات واختلفوا في الاحكام من شرايعهم وقد حرم الله عليهم النسخ في مدة
يعقوب ولم يكن محرماً قبل ذلك وقد حرم الله عليهم الاصطبياد في السبت وكان
مباحاً قبل ذلك الى غير ذلك مما تبدل من احكام الشرايع على السنة المرسلين
واما ما كان من اصول الشرايع فان احكامها لم يتبدل في حق بني الانبياء عليهم
السلام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما
وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين
واما ما كان من الاحكام في فروع الشرايع فلا يخفى بالتزام النسخ فيها ومن انكر
ذلك لزمه انكار كثير من احكام شرايع الانبياء عليهم السلام واما المعتزلة فانما
تأولوا النسخ بانه بيان انقضاء مدة العبادة لا مراحز وهو انهم ذهبوا الى ان
الاحكام راجعة الى صفات انفس الافعال المطلوبة في قضايا التكليف فقالوا
يحرم الشيء من صفة نفسه ويكون فرضاً من صفة نفسه فعلى هذا الذي ذكروه
لو كان كما قالوه لا ممتنع النسخ راساً اذ كان يكون فيه تبدل صفات الانفس
وقلب الحقائق وهو مستحيل وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب الرد عليهم
في قولهم ان الشيء يحسن من صفة نفسه بما فيه مقتنع فاعتنى عن عادته ههنا
واما من ذهب الى ذلك من اصحابنا انما حملهم على ذلك ان النسخ لما كان رفعاً
للحكم وهو راجع الى خطاب الله تعالى او تعلق خطابه فنكروا في ذلك فامتنع ان

يرتفع السلام القديم اذا القديم لا يعدم وامتنع ان يرتفع تعلقه بالماوريه اذ
 بالمعنى عنه فان التعلق صفة لنفسه للمتعلق واجبة له فلا يتصور ارتقاؤها
 اذ لا تنصف صفات الانفس بالعدم لانها احوال وهي لا تنصف بانها موجودة ولا
 بانها معدومة فلما ضاق عليهم الامر في تقدير ذلك وجهوا له وجهها فقالوا لو كان
 العبادة في علم الله سبحانه اماره على السعادة مدة يعلمها هو سبحانه ثم يكون
 اماره على الشقاوة اذا حُرمت فيرد المعنى عنها بعد الامر بها اذ لا معنى للفعل
 المطلوب في قضايها التكليف الا كونه اماره على السعادة وكذلك ما معنى عنه انما
 معناه ان وجوده اماره على الشقاوة والامارة فيها ليست من صفاتها ودواتها
 وانما هي بارادة الله سبحانه وتعالى وهو انه علم ان قوما يبنون الرحمة والغفر
 اذا خلق لهم ما امر به وقوما يصيبهم العذاب اذا خلق لهم ما نهاهم عنه وله سبحانه
 ان يبدل اماره بعد اماره وهذا كله يتصور في مدة النبوة واما اذا استأنثر الله
 بنبيه وقبضه الى كرامته فلا يتصور للفسخ وجود البتة فان الفسخ لا يكون
 على ما وصفناه الا بوحى جديد من الله تعالى واذا انقطعت النبوة فقد انقطعت
 اخبار السماء وتبقت الاحكام وقطعنا عند ذلك بان الشريعة قد تقرر احكامها
 ولا تبدل لها بعد ذلك وهذا لا يتفق من المعتزلة فانهم بنوا هذه المسئلة على ان
 الاحكام صفات انفس الافعال فالتحريم صفة نفس الحرام والوجود صفة نفس الواجب
 وكون الطاعة طاعة صفة نفس لها وكون المعصية معصية صفة نفس لها فلا
 يتصور للفسخ على هذا معنى مفهوم واذا قالوا هو بيان انقضاء مدة العبادة لهم
 نعم ذلك وقيل لهم لا يتوقف نبوة صفة النفس على مدة وزمان وانما هي ثابتة
 للنفس ما بقيت غير معللة بشئ من الاشياء فلا يستقيم منهم ذهبهم الى انه تبين
 انقضاء مدة العبادة على ذلك وقد تعلقنا المعتزلة في دفع ما الزموا من
 استحالة ابطال صفات الانفس بالصلاح فقالوا انما يفسخ الله الفعل وحكمه
 اذا علم انه لا صلاح لاحد في التكليف به قالوا فقد يكون في علم الله ان التعبد
 بالفعل يكون فيه الصلاح للعبيد ثلاثة اعوام متلاحمة لا صلاح لاحد في ذلك
 الفعل فحبب على الله تعالى عن قولهم الا يطالب المخلوق به اذ لا صلاح لهم في شئ

منه وهذا ايضا من الطرز الذي يقدم فان صفة النفس اذا كانت افتراضا او خطرا
لا تنقلب الى الصدا لاجل الصلاح الذي علمه الله للخلق في التكليف به ثم يسألون
عن الصلاح الذي هو مثبت تارة للفعل ونسفي اخرى فان قالوا انما يرجع ذلك
الى علم الله سبحانه انه لو كلف به الخلق بعد تمام مدة صلاحيته لنفعا لكل منهم
عنه ولم يطبيعوا فيه ولم يمتثلوا وهذا الاصل له على مذهبه ان الرب تعالى
يجب عليه ان يطلب الايمان ممن علم منه انه لا يؤمن ابدا فيلزمهم ان يبقى التكليف
بما هو حسن من صفة نفسه وان علم انه لا يطيع باقتضائه احد كما يحسن ان
يطلب الايمان ممن علم انه يكفر ابدا أسوأ وانما كان ذلك عندهم كحسن
الايمان وانه تعريض منه لهم للدرجة السنية مع علمه انهم لا ينالونها فقد
انسخ عليهم الطوبى الى معنى النسخ على كل حال ومن صار من اليهود الى ان
الاستحالة في تقدير النسخ انما يرجع الى البداء قيل لهم البداء انما هو ان
يظهر للانسان شي لم يعلمه قبل ذلك فيقال بد الفلان في امر كذا وقد يعبر
بالبداء على الذي هم بالامر ثم يندم عليه ويتزكروا والباري تعالى منزلة عن كلى
الامرين اما الوجه الاول فان علم الله سبحانه وتعالى قديم لا يلحقه العدم وهو
مع قدمه محيط بما لا نهاية له فلا يتصور من الموصوف به ان يظهر له ما لم يظهر
لان ذلك يؤول الى ان يعلم ما لم يعلم قبل ذلك وهو محال واما الوجه الثاني
فان المهم في حقنا نحن هو التردد في الفعل وهو قول الانسان في ضميره افعل
كذا الا افعل وقد نشي الارادة هما فنقال هم بكذا اي اراده واذا اراد الله
تعالى شيئا انما يكون ذلك في الازل اذ لا ينصف الا بالصفات القديمة واذ تعلقت
بما تعلقت به كان ذلك من صفة نفسها وصفة النفس لا تتبدل عما هي عليه ولا
تزال تابعة للذات المعقودة بها فاذا اراد شيئا فلا بد من كونه على مذهب اهل
الحق وهذه الطريقة على صحتها لا تنافي من المعتزلة فانهم يقولون لا يابى الباري
الا بما اراد وجوده ثم اذ انهي عنه في قضية النسخ الذي هو بيان انقضاء مدة
العبادة على اصحابهم فقد ذكره وهذا هو عين البداء الذي الزمت اليهود في
ان النسخ واما على مذهب اهل الحق فان النسخ لا يؤول الى البداء على وجه

من الوجوه واما ما صار اليه ابو الحسن الاشعري والقاضي ومن تبعهما من ان
النسخ انما هو رفع حكم ثابت بخطاب لولا له لتفت الاول فامر عسيو بان الفعل
المأمور به لا يخلو اما ان يقع واما ان لم يقع فان كان قد وقع فلا يتصور رتبة
حتى يصير كان لم يقع فان كون الشيء الثابت لم يقع محال ولهذا قال المشايخ
ان الشيء اذا وقع فقد التحق بالواجبات زمان وقوعه من حيث لا يجوز ان يعود
لمركز مع انه قد كان وان كان الفعل لم يقع فلامعنى لارتفاعه اذ هو في نسبة
العدم ولم يقع بعد هذا القول في الفعل المأمور به واما في الحكم فالقضية
بعضها تنظر فيه فلا يخلو الحكم اما ان يرجع الى صفة نفس الفعل وهو باطل
ولكننا نقدره في التقسيم ونورده جدا مسلما واما ان يرجع الى وجود الخطاب
وهو كلام الرب سبحانه واما ان يرجع الى تعلق الخطاب لا الى عين الخطاب فان
قدرناه صفة للمفعول كان ارتفاعه باطلا اذ الصفة النفسية لازمة لا يجوز
تبدلها ولا انعدامها لان ذلك يوول الى ان تنصف الحال بالعدم تارة وبالوجود
تارة اخرى وذلك يدرجها في الموجودات المختلفة والمتماثلات والمتضادات
واما يكون الايتلاف والاختلاف والتضاد بصفات الانفس وذلك يستدعي
ان نسبت لصفات النفس صفات نفس وهذا ما لا يصير اليه صايوم من حيز العقل
ثم ان قدر عدمها فلا يخلو اما ان يكون من فاعله ذلك بالحد فاننا قد بينا ان عدم
لا يكون فعلا لفاعل فان القائل اذا قال فعل الفاعل لا شيء وقال الآخر لم يفعل
شيئا كان المعنى في قوليهما واحدا ولا تنعدم المعدومات الا لغيره بان ضد او لعدم
شرطا او لفاعل ومن صفة نفس وهذه الوجوه كلها باطلة الا لانعدام المشروط
البنية فان الشرطية تربط المشروط بالمشروط ارتباطا واجبا حتى لا يفصل
احدهما عن الآخر فاذا قدرنا جوهر باقيا قائما يكون بقاءه يتوالى الصفات عليه
واذا انقطعت عنه مشروطاته وهي الاعراض لم يحز دوامه ولا بثبوته واما الاعراض
فقد تبين في صدر هذا المجموع ان الاعراض يستحيل بقاءها بالبرهان القاطع فاعني
ذلك عن عادته ولكننا اذا قلنا تنعدم الاعراض من صفات انفسها كان توسعا
في القول فان عدمه لا يكون صفة نفس لشيء ولو كان ذلك حقيقة لم يتصور وجود العرض

لان صفة النفس تلازم النفس زمان حدوثها فكان على هذا لازما ان يكون العرض
منعدما في الزمان الذي وجد فيه ولكن المعنى بقولنا ينعدم العرض من صفة
نفسه انه يستحيل بقاءه من صفة نفسه وصفة نفسه بها هنا هو انتقائه
الى القاع على كل زمان وكذلك لا يجوز ان ينعدم المنعدم من طريان ضده فان
الضد لا وجود له البتة مادام ضده موجودا فاذا طرأ ضده لم يصادف كائنا
موجودا فلم ينعدم الطريان ضد بل الاول ان يقال طرأ الضد انتقائه الضد اذ لو
انتقاه ضده لما تصور له وجود البتة وهذه المسئلة تختص بالاعراض دون الجواهر
لان الجواهر لا تتضاد فان التضاد انما يكون على المحل الواحد ولا يتصور ان يكون
للجوه محل فان المحل في اصطلاح اهل المعرفة كناية عن الموصوف بما حل فيه ولا
يتصف الجوه بالجوه وهو هذا اما لا اشكال فيه فيحتاج الى بيان واذا كان الامر
كذلك فلا يكون انعدام الجوه للطريان ضده وانما ينعدم الجوه لا نقطاع
الاعراض عنه لاستحالة بقاء الجوه دون الاتصاف باجناس الاعراض على
التفاصيل المتقدمة التي اشرفنا اليها عند الكلام على استحالة عروا الجواهر
عن الاعراض **قوله رحمه الله** ونحن نلزم المعتزلة ومن انتهى اليها فصيلين
على حجب اصلين فنقول للمعتزلة اصلكم ان تأخير البيان عن مورد الخطاب
الى وقت الحاجة غير ما ينبغي فلو كان النسخ تبشيرا لما استأخر عن اللفظ الولد
الى وقت الحاجة وهذا يبطل عليهم ما ذهبوا اليه من امتناع تأخير البيان الى
وقت الحاجة او يقولون ليس النسخ تبشيرا لا نقض العبادات وهذا الذي نلزم
غير لازم لهم من حيث ان البيان انما منعوا باخيره الى وقت الحاجة اذا كان الخطاب
الوارد ملاما فقرأ في فهم معناه الى بيان وليس تخصيص الزمان ببياننا للمعنى اللفظ
المجمل ومثاله قوله تعالى واتوا حقته يوم حصاده ولم يرد في ذلك بيان من نفس الآية
حتى يتبين عليه السلام بقوله فيما سقت السماء العشر وما سقي باللدن والعشر
فيه نصف العشر وهذا ومثاله هو الذي منعته المعتزلة فيه تأخير البيان عن
مورد الخطاب الى وقت الحاجة واتفقنا معهم على امتناع تأخير البيان عن وقت
الحاجة اذ لو جاز ذلك لكان تكليفا بما لا يطاق وقد تقدم القول عليه بما فيه منع

وأما بيان الزمان الذي يقدر ظرفا لدوام التكليف فليس من بيان معنى الصيغة
 الواردة أو لا كيف ولا بد من إبهام ذلك في كل مكلف فإن الإنسان إذا كلف بأن
 يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويصوم رمضان فإنه لا يعلم كم يدوم تكليفه بذلك الأمر
 الذي طلب منه فقد أنهم عليه دوام مدة تكليفه بتلك الأفعال المطلوبة منه
 مع القطع بأنه قد كلف بذلك على الجملة لا على التفصيل فإذا دخل وقت
 الصلاة مع كونه متمكنا من الطهارة وأداء الصلاة علم أنه قد توجه عليه
 الخطاب بالامتثال لتلك الصلاة على اختلاف بين لفظها في أي وقت يعلم وجوبها
 عليه وقد صار أبو حنيفة إلى أن ذلك لا يتحقق إلا عند آخر وقت الصلاة
 المطلوبة منه بدليل أنه لو تركها قبل ذلك لم يكن ثامنا وإنما يتحقق الفرض والوجوب
 عند وقوع العقاب على التزك وذلك إنما يتحقق إذا بقي من الوقت قدر ما يسع
 الصلاة وذهب الشافعي إلى أن الوجوب يعلم بدخول أول الوقت لأن دخول
 الوقت عنده علمة في وجوب الصلاة والعبد عرضة للآفات المانعة من
 التكليف فلهذا لا يعلم الإنسان تحقيق وجوب الفعل عليه لتجوز طرياق الآفات
 المانعة من التكليف عليه كزوال العقل والموت وما صادف العقل ولا يحجبها
 في شيء من دوام المدة التي تكون ظرفا للتكليف إذ لو قدرنا ذلك لكان داعيا إلى
 وجود البيان في حق كل أحد وذلك يستدعي وحيا داخيا في حق كل مكلف وليس
 الأمر كذلك ولما لم يجب ذلك على حكم التفصيل في حق المكلفين فكذلك لا يلزم
 على الجملة أيضا فإن الأمر إذا ورد قالت نعلي هو المستأثر بعلم دوام مدة التكليف
 في حق الأحاد والجملة وإنما منعت المعتزلة تأخير البيان إلى وقت الحاجة مخافة
 أن يكون الخطاب لغوا لا يحمل معنى وقد منعوا أن يخلق الله تعالى شيئا عينا لا يحمل
 معنى والكلام عندهم مخلوق فإذا قدروا ورود الكلام من غير أن يكون بيانا
 للحكم كان ذلك من العبث إذ لا معنى له وهذا الذي قالوه غير لازم في هذا الباب
 وذلك أن الكلام الذي تنصه الباري تعالى به قديم لا أول له ولا يلزم بيان كلام
 أخير الله تعالى عنه فإن ذلك يؤدي إلى حصول علوم للخلق من غير نهاية وذلك
 أمر مستحيل وما بلغ إلى الخلق بيانه كان محصرا في العدد ولذلك منعت المعتزلة

كون الجنة والنار مخلوقتين في وقتنا وقالوا انما تخلقان عند الحاجة اليهما
من التغذيب والنتعيم وافعال الله تعالى عند اهل الحق لا تجري على التعليل
بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولذلك لا يجوز ان يقال لم ففعل هذا ولم
لم يفعل كذا او كذا فان السؤال بلم انما هو بحث عن علة الفعل ولا علة لا فعاله
سبحانه وانما يصدر ما يصدر عنه الى الوجود بقدرته على حسب ارادته وعلمه
وما من شيء من الكائنات الا وفيه دلالات على خالقه واقتداره وارادته وعلمه
وقوله وما كان كذا لك فليس وجوده عبثا فانه حامل للمعاني البهرها فيه والذليل
العقلية ونحو هذا لا يد يصورها سبحانه وتعالى في الرحم ثم يسقط الجنين
قبل ان يفعل بيده تلك فعلا او يتخللها شغلا ولكن وجودها لا يكون عبثا
من حيث انها لم تبلغ نهاية فائدها التي هي الاكل والتناول والضرب والمسل هي
دالة على الارادة القدسية بالتخصيص الثابت لها وعلى العلم لله تعالى باتقانها
ومثلها وعلى اقتداره بايجادها وخلقها وما كان كذا لك فقد خرج عن ان يكون
وجوده عبثا وخروج عن المعاني وما يلزم في ايجاد المراتب بيان كل حكمه فيه فان
الرب تعالى قد اودع الامتيازات من عجائب صنعه فيها ما لا يعلمه الا الله تعالى وقد يوصل
الى بعضها بالتجارب كالادوية وغيرها من عجائب المعقادات وقد قيل ان التجارب ترك
العجائب واذا ورد الخطاب المحامل الحكم من الله تعالى على العبد ولم يرد بيان اذ كان
كانت فائده ان يعلم العبد ان الله تعالى يطلب الخليفة بذلك اذ ابينه عند الحاجة
اليه او يسقط التكليف به فيكون منسوخ الحكم فلم يخل عن زيادة علم للعبد ولولم
يرد به خطاب ما حصل للعبد علم بماذا يطلب الله تعالى به خلقه مما لا يطالبهم به
ثم العبد على منازلة في حق المكلف بعضها قبل بعض : فاولها تجوز ان يكلفه
الله تعالى وذلك في مدة الرسالة وتجديد الوحي وبعدها اعتقاد امتثال ما ورد
به الخطاب قبل ورود الخطاب كايضا ما كان ثم بعد ذلك علمه بان الله تعالى قد كلف
بكذا من غير بيان كدوده واعداه وهذا هو الذي منعته المعتزلة وجوز اهل
السنة وما معنى لمنعه بعد ذلك عند حصول البيان بالزمان والهيئة والعدد
والحكم بالوجود او بالندبية نية القلب بالعمل ثم الاخلاص في العمل بان لا يريد

به سوى وجه الله سبحانه وتعالى ثم ترك الدعوى وهو ان يعلم ان الله
خالقه وهو المتفضل به ان كان خيرا الطاعة وهو المبلى به ان كان شرا معصية
وبعد ذلك مراتب الخوف والرجاء في القبول للطاعة والرد ورجاء الثواب
وخوف العقاب والحكم لله سبحانه في ذلك كله وليس للعبد من ذلك شئ
فعلى ذلك اذا ورد الخطاب وناخر البيان عن مؤرده لم يجز من فائدة وعلى
مذهب الخصوم في تعليقهم باللطف يقال قد علم الله تعالى لطفنا بالعبيد
في توجيه الخطاب وناخر بيان المطلوب الى وقت الحاجة ليكون ذلك مقدمة
فضل من الله تعالى يكثر به ثواب العبد من حيث اعتقاده انه يتمثل اذا
يقين له قبل ان يقين له وذلك احسان من الله تعالى الى العبيد وهذا ينسحب
التأمل لاحقا به وهذا الحد الفصلين الذين وعد الزامهما للمعتزلة
ومن اتما اليها حيث قالوا ان النسخ بيان انقضاء مدة التكليف وقوله
رحمه الله ونقول للمنتهين اليها قد علمتم مصيرنا الى جواز نسخ العبادة
المفروضة قبل مضي وقت يسعها ويستحيل مع المصير الى ذلك القول بان
النسخ تعيين انقطاع وقت العبادة اذ يستحيل ان يقد للعبادة وقت
لا يسعها وهذا مما تمسك به اصحابنا ونظروا الى ان الله تعالى فرض الصلاة
على رسوله عليه السلام ليلة اشري به سبحانه وتعالى خمسين صلاة ثم نسخ
الى خمس صلوات وذلك قبل بيان اوقاتها واعباد ركعاتها وسجدها وانما النسخ
فيها كان قبل توجه التكليف بها على المؤمنين فان التكليف لا يثبت الا بعد
سماع المكلف دليل التكليف وهو الخطاب الوارد الجنبى عن لزومه ولم يسمع الخطاب
ليلة الاسراء الا النبى عليه السلام خاصة دون امته ولذلك قال بعض اصحابنا
انما نسخ عنه عليه السلام حكم اعتقاد وجوب الخمسين صلاة وخفف عن امته
عليه السلام باسقاط وجوب خمس واربعين منها وابقا ثوابها كلها ولذلك قال
في الحديث من خمس ومن خمسون يريد خمسين في العدد وخمسين في الثواب والله
اعلم بما مراده في خطابه سبحانه والفائدة في اخباره عليه السلام صحابته رضى
الله عنهم بما جرى انما هو باذن الله سبحانه لانه عليه السلام لا ينطق عن الهوى

ان هو الاوحى بوحي وفايدة اخرى وهو انهم رضى الله عنهم لولم يسمعوا ذلك
لم يصح منهم اعمقاد الامتثال لها لوقيته فاعلمتهم عليه السلام بذلك ليعتقدوا
انها لو ثبتت ولم يخفف عنهم لامتنلوا ولم ينزكوها على اى وجه كان وعند
ذلك ينالهم ثوابها بنياتهم ومقصدتهم وقال بعض اهل الاشارة اعلموا بذلك
ليذكروا نعمة الله عليهم في التخفيف فيشكروه على ذلك فيكثر ثوابهم كما
قال تعالى لين شكرتم ازيدنكم وقالوا الشكر فرع باب الاستئذنه وقيل انما اعلموا
بذلك ليصح النسخ في حقهم بعد معرفتهم بتوجهها عليهم اذ لو لم يعرفوا ذلك
ابتداء ما عرفوا نسخها عنهم انتها والقاعدة في هذه وامثالها ما ذكرناه أولا
من ان الانبياء عليهم السلام ما يقولون الا بوحى كما يقولون الا بوحى فكذلك لا
يفعلون على مقتضى الهوى وانما يفعلون بوحى ايضا فان الفعل يدل كما
يدل القول فكلاهما وحى ولذلك نبه الرب تعالى على عصمة الملائكة بقوله لا يستبقونه
بالقول وهم بامره يعملون ومعناه انهم لا يجاوزون عن شئ من شرعه الا بعد خبره
وامره ولا يعملون الا بامره وقال لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
فلا تنصدم منهم المخالفة في الاقوال ولا في الافعال وكذلك ما جرى في هذا
الحديث من مراجعة موسى عليه السلام انما كان بوحى من الله تعالى وكذلك موافقة
الرسول صلى الله عليه وسلم لموسى حتى اعلمه الله ان ذلك الامر بالخمس صلوات
حكمه بحكم في علم الله تعالى غير منسوخ ولذلك قال في الحديث ما يبطل القول لدى
وقوله رحمه الله ثم ان ابراهيم عليه السلام ما مور عندنا وعند اصحابنا بالذبح
او لا ونسخ ذلك عنه اخرا وعين المأمور به هو الذبح ولم تكن افعالا تمتد وتنتقد
حتى يصرف الامر الى شئ والنسخ الى غيره واذا صرف النسخ الى عين المأمور به
كان رفعا للحكم على التحقيق : ذهب اهل السنة قاطبة الى ان الخليل عليه
السلام كان مأمورا بالذبح لقول الذبح عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واستحيا
حال الاصل في الاحكام وهو ان الخليل عليه السلام كان الذبح عليه حراما ومح
عصمة عليه السلام كيف يتصور منه الاقدام على ذبح ولده وهو محرم من غير اذن
من الله تعالى وقد ذكرنا ما هذاه اهل الاعتزال من كون ذلك حكما في مناهه ورد

عليهم وما قالوه من انه انما كان مأمورا بمقدامة الذبح دون الذبح فقد تقرر
 الفراغ من الرد عليهم في ذلك وكذلك ما قالوه من ان ابراهيم ذبح ولده وكان
 كلما قطع شيئا النخ حتى نفذت الشفرة من الجانِب الاخر قد تبين ايضا فساد
 وابطاله عليهم وذلك كله يبطل بذكره تعالى اقتداءه بالذبح العظيم وبالبيلا
 المبين فانه لو لم يكن مأمورا بالذبح لم يكن بلاء مبينا وكذلك لو ذبحه ثم النخ
 ما ذبح لم يكن لذكره الاقتداء معنى فيبطل ما ذهبوا اليه من ذلك في كل وجه وقد
 قال بعض الخذاق في تحقيق هذه المسئلة ان ابراهيم عليه السلام كان مأمورا
 بذبح ولده اسما عيل عليهما السلام وان الذي أمر به على الحقيقة هو القصد
 الى ذبحه وحركاته بالسيكين فان حركة السيكين وفروى الاوداج خارج عن
 مقدورات البشر فان القدرة الحادثة لا تخم الا في محلها وقد ذكرنا ذلك في
 احكام القدرة الحادثة واذا امر الانسان من باب الذبح او القتل فان المأمور به
 ما يقدر الانسان عليه وهو حركات يديه وقد مبهم وسابوا الاعضاء من جسده
 وما عدا ذلك فليس بمأمور به وانما هو علامة على تمام العبادة اذا كان معتادا يتبطل
 بالمقدور للانسان والحركة في اليد هي المقدورة عند الذبح وهو فروى الودجين
 والخلقوم ففرض الله على المأمور بالذبح او القتل ان يحرك يده ويقصد الذبح او
 القتل فاذا وقع الذبح او القتل فقد تمت عبادة التي أمر بها فصارت وقوع الذبح
 علامة على انقضاء فرضه الذي هو حركات يديه ذاهبة وراجعة وكان ابراهيم
 عليه السلام يبريد على الخلقوم ولا يخلق الله تعالى اقترافا في اجزاء الخلقوم
 فكان المقدور له قد وقع منه وهي حركات يديه وما ليس بمقدور له لم يقع وهو
 حركات اجزاء الخلقوم واقترافاها ويكون النسخ واقعا على بقية حركات اليد الى ان
 يقع الذبح واختلف اصحابنا في النسخ هل يكون رفعاً حكم خطاب بحكم خطاب
 اخرين اقتض حكم احدهما حكم الاخر او يكون النسخ مجرد خطاب وان لم يحل حكما
 وانما يكون مجرد خبر لا حكم له فذهب ابو اسحاق رحمه الله الى ان النسخ لا بد
 ان يكون خطابا حاملا حكما ينافي اقتضا حكم الاول الذي حمله الخطاب الاول ولا
 يجوز ان ينسخ الحكم الى الاباحة فان الاباحة مجرد خبر على ان الاباحة عنده

حكم من الاحكام الشرعية كما صار اليه جماهير اهل السنة وذهب ابو الحسن
الاشعري رحمه الله الى ان الحكم قد نسخ الى حكم اخر وقد نسخ الى غير حكم
وهذا الذي نحن بسبيله من هذا القليل فان الذبح انما نسخ لا الى حكم اخر
ولم يرافض بالذبح ناسخا لحكم ذبح المولود وانما الناسخ عنده الخبر عن انه
قضى بالذبح من الذبح وانه قال لو كان الافتداء ناسخا لنسخ حكم الذبح للمولود
حكم الذبح للذبح ومعنى الآية وفديناه بذبح عظيم انه قضى من الذبح بذبح الذبح
فلم يكن ذلك نسخا لحكم بل مجرد خبر والحكمة في ذلك ان قوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم تبدل حكم وانه عليه السلام امر بذب الذبح الذي هو الكبش والتوكل
على ما ذكر من الاختلاف في ذلك بين اهل التفسير وعاد ذبح ولده عند ذلك
محرم كما كان اولا مرة فقد تبدل حكم الذبح من المحرم الى الافتراض ثم من الافتراض
عند الابتداء الى المحرم فهو نسخ حكم خطاب بحكم خطاب اخر لولا له لثبت الاول كما
تقدم بيان جدا للنسخ ومقتضاه والعرب وضعت النسخ لمعينين احدهما رفع شئ شئ
غيره وذلك من قولهم نسخت الشمس الظل والثاني تكثير الشئ بايجاد مثله
وذلك من قولهم نسخت ما في الكتاب وليس ذلك نقلا على الحقيقة وانما معناه ايجاز
مثل ما في الكتاب في كتاب اخر ونحن ان نظرنا الى استعمال اللغتين امتنع علينا
فانه لا معنى للحكم عند اهل السنة الا عين الخطاب فانه لا يرجع الى صفة نفس
الفعل كما ذهبت اليه المعتزلة ولا معنى من معاني الفعل المطلوب واذا قدرنا رفع
الخطاب القديم كان ذلك محالا لان القديم لا يعدم ولا يتبدل له حال ولا يتغير عما
هو به وكذلك ان قدرنا النسخ رفعاً متعلق الخطاب القديم بالفعل كان ايضا محالا
اذا التعلق صفة نفس المتعلق اذا الصفة تتعلق بما تتعلق به من صفة نفسها
اذا لا يتعلق الا الصفات لان الذوات القائمة بانفسها لا تتعلق بها واذا كان المتعلق
صفة نفسية للمتعلق لم يحز رفعها ولا انصرافا النسخ اليها وذلك لوجوبها واستعماله
بتدليها لان الحقائق لا تبدل اذ لو تبدلت الحقائق وانقلبت لمطلت المعلومات لان
المعلومات انما تعلم وتميز بعضها عن بعض بصفات انفسها واذا بطلت المعلومات
ففي بطلانها انقلاب العلم جهلا الى غير ذلك من ضروب الجها لان فقد امتنع النسخ ان

يرد على الخطاب القديم او على تعلقه الذي هو صفة نفس وكذلك اذا قدرنا النسخ
وارد على الفعل المطلوب لم يصبح ايضا لان الفعل المطلوب لا يخلو ان ينسخ بعدما
وقع او قبل وقوعه فان قدرنا نسخا قبل وقوعه كان ذلك متممنا فان حاله
متساويا قبل نسخنا وبعده اذ كان عدما قبل النسخ وبعده فلم يبق الا ان
الخطاب اذا ورد وكان حايلا حكما من الاحكام فان ذلك الحكم في علم الله موقت بوقت
في ابتدائه وبوقت في انتهائه ولا بد له من ذهاب وزوال وهو على ضربين اما ان يذهب
ونقطع بانقطاع الامكان عن المتكلم واما ان ينقطع بمرآة ذمة المكلف به فاما
الزم في الخطاب الوارد بالحكم وهذا يجري على مذهب أهل الحق في كون المأمورات
والمنهيات امارات على السعادة والشقاوة فقد يكون الشيء في علم الله سبحانه
وتعالى امارا على السعادة او الشقاوة مدة معلومة عنده تعالى ثم يكون في علمه
امارة على العكس من ذلك ولا اعتراض عليه في شيء من ذلك وليس في تعدي ذلك قلب
حقيقته ولا انعدام واجب والى هذا صار ابو المعالي في كتاب البرهان حيث قال واما
النسخ فسنأتي فيه بالعجب العجيب ثم اورد فيه هذا الغرض الذي ذكرناه ونأتي
التكاليف من الله تعالى على وفق علمه كما تأتي الافعال منه على وفق علمه فكما جاز
ان تقدم فعل على فعله الا زمانه فكذلك يجوز ان تقدم حكم على حكم في الافعال فان
خطاب الباري تعالى مرتبط بالامور من وبالامور به وليس لتعلق خطاب به ترتيب
في الزمان اذ الخطاب قديم ولا يمترا لزمانه على القديم لان الزمان مقارنه حادثة
حادثا فقد ارتبطت المقارنه بالحدوث وكل موجود ليس هو حادثا فلا زمان له
وقد تقدم القول في معنى الاوقات في صدر هذا الكتاب بما فيه غنية والمقدم
والمتاخر في الاحكام على تعلقه اوجه تاخير في نزول الاحكام وتاخير في ترتيب
الزمان وتاخير في النسخ والرفع اذ لا ينسخ المفسوخ الا المتاخر عنه ولذلك
لا يعرف الناسخ من المفسوخ الا من عرف الباري مخ في نزول الايات ووجود الاحاديث
وليس في الازل ترتيب في الزمان فان الخطاب القديم لا يتبدل حكمه لقدمه ووجوبه
قال رحمه الله فاذا استبان ذلك ردنا على اليهود المنكرين للنسخ وقلنا
ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة

شيء يستحيل لنفسه كانهقلاب الاجناس واجتماع الصدين والامر بما نهى عنه ليس
ما يستحيل لنفسه فان تصويره ممكن الاستحالة فيه واذا لم يستحيل لنفسه
امتنع صرف الاستحالة الى غيره اذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الالهية
عن حقيقتها فان الحكم ليس صفة للفعل نفسية كما قدمناه وليس في تقدير
النسخ ما يقضي الى تغير العلم والارادة ولا تزال نظرد المسبر حتى يستبين ان
النسخ لا يستحيل لنفسه ولا يقضي الى استحالة في غيره . ما ادعته اليهود من
انكار النسخ . هت منهم فانهم قد علموا من شريعتهم النسخ وقد حرم عليهم النسخ
بعد اباحتهم وقد حرم عليهم الاصطحابا يوم السبت بعد ما كان مباحا خلا لا
غير ذلك مما تبدلت احكامه في التوراة فانكادهم النسخ بعد معرفتهم بتبدل
هذه الاحكام هت منهم وعنادا ما ادعاهم استحالة النسخ عقلا مع مخالفة
الحكم الغير لمحمد للضرورة وادعاء ضرورة لا بقوت لها فان طرق الاستحالات
مضبوطة عند العقلاء فصها قلب الحيا وقد هو انقلاب الجنس الى غيره
جنسه حتى يتقلب خاطبته وصفه نفسه وذلك مستحيل فلا تحلوا انقلاب الحقيقة
وتبدل صفة النفس ما ان يكون واجبا وما ان يكون جايزا فان كان ذلك واجبا
لزم منه ان لا تنصف الذات بالصفة التي تقدم وصفها بها اكثر من زمان واحد للزوم
تبدلها ووجوبه وان كان تبدلها وقلب حقيقتها جايزا افقر ذلك الى ما عمل
مخصص والحال التي هي الحقيقة لا تكون مفعولة اذ لا تنصف بالوجود ولا بالعدم
ولا تخصص بالوجود الا ما كان معدوما قبل الوجود ولا تخصص بالعدم الا ما كان
موجودا قبل العدم فاستحال التبدل على الحقائق راسا ومن وجوه الاستحالة
الجمع بين الصدين وذلك مستحيل على الضرورة لاجابة فيه الى نظرد اعتبار بل
ان قدر العاقل محلا متصفا بالبياض والسواد معا فقرة عن ذلك المقدير نفسه
جملة واحدة من غير نظرد الى تعليل في ذلك والمتلان ضدان على المحل الواحد وفي
الجمع بين الصدين تقدير ان تعدد المحل وصيرورة الواحد اثنين مستحيل في ضرورة
العقل ومن وجوه الاستحالات كون الجوهري في حيزين وذلك يورذن لو قدر
بتعدد الواحد وهو ان الجوهرا اذا كان في حيزين كان اثنين لا محالة وهو

يستحيل ومن وجوه الاستحالات كون جوهره في شيء جوهر واحد لان
 الجواهر لا تدخل على الاحيان ولو جاز ثبوت جوهرين في شيء واحد بخلاف دخول
 جميع جواهر العالم الى شيء جوهرية واحدة وذلك مستحيل وقدره الله العظيم
 على هذه الاستحالة بقوله حتى بلغ الجمل في سم الخطا وعلق دخول الكافرين الجنة
 على هذه الاستحالة وهي ان بلغ الجمل في حرة ابرة والله قادر على ما يشاء ومعلوم
 ان المستحيل ليس بشئ فلا يتصور ثبوته ولا تعلق للمشيئة به اصلا اذ تقديره وجوده
 تقضي العقول عند تقديره امتناع وجوده ومن وجوه الاستحالات وجود
 مشروط من غير مشروط او وجود دليل من غير مدلول او علة من غير معلول
 على مذهب القائلين بالتقليل وحده من غير محدود وكذلك يستحيل وجود
 مفعول من غير فاعل ومن وجوهها ثبوت فعل من فاعلين على الحقيقة
 موجودين من حيث ان قدرة احدهما اذا اثرت فيه ووجد بها لم يكن للثانية فيه
 تأثير البته وكذلك يستحيل ثبوت ما لانهاية له لان بالانهاية له لا يتصور
 ان تتعلق الارادة بوجوده من حيث ان التخصيص يكون بالارادة ولا يسيل الى
 تخصيص عدد بدلا من عدد ومن وجوه الاستحالات وجود علمين قد يميزان
 صفتين على شرط القدم ولا يتصف بالقدم الا الله العظيم وصنائه وقد قدم
 بيان وجود اتحاد صفات الله سبحانه وانه لا يجوز ان يتصف البارئ تعالى
 بعلمين ولا بارادتين ولا بقدرتين ولا بكلامين ولا باديدين ولا بجيانتين ولا
 وجه التبدل ولا على وجه الازدواج ولكل ما ذكرناه وجوه من الادلة على امتناع
 ذلك من غير نظر الى الاجماع كما ذهب اليه ابو المعالي رحمه الله قد ذكرناها في
 اماكنها والحمد لله وكما يستحيل ثبوت موجودات لانهاية لعدددها فكذلك يستحيل
 ثبوت موجودات حوادث من غير ان تكون مستندة الى اول وقد قدم بيان ذلك
 في باب حدث العالم ومن وجوه الاستحالة ان توثق القدرة في العلم المحض حتى
 يقال قد خلق الخالق لاشئ فان ذلك مما يمنع عقلا واذا قال العاقل فعلم
 الفاعل لاشئ كان معناه لم يفعل شيئا فكانت نسبته الى النفي اولى من نسبته
 الى الايجاب ومن وجوه الاستحالة تقدير تولد شئ من شئ وقد ذكرنا استحالة

القول بالنول على الجملة والمفصلة موضع الرد على القائلين بالنول وبيننا
ان الفعل اذا صنف الى الفاعل كان ذلك واقفا بالصفات غير واقع بمجرد الذات
فلا يفعل الفاعل بذاته وانما يفعل بصفاته ومن وجوه الاستحالات ان يوجد
غير الباري شيئا مخلوق ومختزع وقد ذكرنا بطلان ذلك ومن وجوه الاستحالات
انعدام القديم وقد ذكرنا استحالة انعدام القديم في باب حدث العالم عند ذكرنا
الاصل الثاني وهو الكلام على حدث الاعراض بعد العلم بتبوتها ومن وجوه
الاستحالات ان تنولد وجود من عدم او عدم من وجود كاذبه اليه المعتزلة حيث
قالوا انما يعدم البياض لطريان السواد او غيره من الاضداد وقد ذكرنا ان
الصفة لا تقدم الصفة بوجه من الوجوه عند الكلام على ان العرض لا يبقى ولا يرد
وانه يجب انعدامه في ثاني حال من وجوده ومن وجوه الاستحالات تقدير وجود
حادث لا زمان له وقد سبق القول على تحقيق الزمان وانه لا بد لكل حادث من مقارن
له في الحدوث سواء كان موصوفا او صفة ومن وجوه الاستحالات وجود فعل
لا يعلم فاعلمه ومن وجوه الاستحالات وقوع الفعل من فاعلمه بقصد ومن
وجوه الاستحالات انتصاف الباري سبحانه وتعالى بصفات الجحاد في غير المشروطة
بالحياة ومن وجوه الاستحالات قيام اضداد الكمال بالباري تعالى وقد تقدم
ذكرنا بذلك ومن وجوه الاستحالات تقدير الاضداد في حق الباري سبحانه
وتعالى اذ لا ضد لذاته ولا لصفاته وهذا مما يقدم القول عليه وكما لا ضد له
فكذلك لا ضد له ولا مثل ليس كمثل شي وهو السميع البصير ومن وجوه الاستحالات
لات تقدير خبره عز شي على خلاف ما هو به بل يجب كون خبره صدقا حقا لا تبدل
لكلمات الله ومن وجوه الاستحالات صحة الربوبية من غير امر ونهي فانه انما
يخلق بقدرته وبامر يقوله وامره الاله المخلق والامر تبارك الله رب العالمين
ومن المستحيل وجوده ان يحمله على الخلق لشي خلقه لشي آخر بل لا يتوقف
الافعال الا على ارادته وقدره واذا ورد مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون كان معناه انه خلقهم وعلم ما يؤول اليه امرهم وهذه لام الصبرورة
ومعناه انه يخلق لشي يصير الى كذا او كذا فلا بد له من المصير الى ذلك الذي

قدره له ولا علة لصنعه ومن وجوه الاستحالات تقدير احاطة العبيد به
 تكييفاً او تخيلاً او توهاً بل هو سبحانه لا يتوهم ولا يتوهم ومن وجوه
 الاستحالات تغليب وجود القديم سبحانه وتعالى وانه سبحانه ليس مغلولاً
 بعلة ولا علة لمغلول وان وجوده واجب يقضي بذلك ضروراته العقول
 وتدل عليه دلائل العقول وانه سبحانه يستحيل ان يجب لاحد عليه فعل شيء
 من الاشياء واذا قدر شيئا التحق بالواجبات من حيث استحالة تبديل علمه
 وكلامه سبحانه واعزة لاحد عنده الا بما قسمه من العزة له في ازاله والذلة
 واجبة للعبيد والعزة فضل من عنده سبحانه لمن شاء منهم يعز من يشاء ويذل
 من يشاء ويهدي من يشاء ويضل من يشاء لا يسل عما يفعلون هم يسلون ومن حجة
 الاستحالة ان يوجد الله تعالى خلقاً لا دلالة له على خالقه بل في ايجاد الفعل
 دلائل على الفاعل وعلى قدرته واراؤه وجلاله وعظمته وعلى وحدانيته
 وعلى قدمه وعلى نفوذ ارادته وامضاء قدره ونفي التشبيه عن ذاته قال
 سبحانه وتعالى لا تبدل خلق الله ذلك الدين القيم قال اهل الحكمة لا تبدل
 خلق الله في دلالة على خالقه لانه قال سبحانه وتعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً
 فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبدل خلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر
 الناس لا يعلمون وقيل ان الله تعالى جعل في هذه الآية معاني العبادة وطرقاً الى
 فيه على معرفته بالدلالة على التوحيد من غير تخرج على التقليد فقال فاقم
 وجهك للدين حنيفاً اي مستقيماً وهذه استقامة القلب بالعبودية في حق
 الربوبية قال سبحانه فطرة الله التي فطر الناس عليها والفطرة الخلق
 قال تعالى فاطر السموات والارض ومعناه خالق السموات والارض ونصب
 فطرة الله محذوف في الكلام تنقدم على المفعول مثل قوله اعني بالدين القيم
 فطرة الله او بقوله بقاء ملك فطرة الله وقوله التي فطر الناس عليها تنبيه
 بذكر الناس على من سواهم من سائر المخلوقات وهذا من التنبيه بالاعلى على
 الادنى فانه لا خلق اجمل من خلق الناس وهم الادميون ولذلك قال تعالى لقد
 خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم قال لا تبدل خلق الله اي في الدلالة لان

شاهد الفطرة ملازمة لوجود الفطرة غير منقذة عنها ولكن الله يضل من
يشاء ويهدي من يشاء قال تعالى ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون
واراد بذلك من اعرض عن الفطرة في مخلوقات الله سبحانه وحرم البلوغ الى درجة
العلم واليقين ورفع الشكوك عند تلج القلب ببرد اليقين كما قال تعالى
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وقد تكلمنا
في الملكوت ومعناها وانها كناية عن تصرف الباري تعالى في الاجسام بتعديل
الصفات كما يشاء لمن يشاء وهذا موضع الخوف واليه الاستشارة بقوله تعالى ما عر
بك الاكبر الذي خلقك فسواك فعدلك في اى صورة ما نشاء وكيفك واذا انهدك
على فقد اراه على تبدل صفاتك من بطون ملك الى اخر عمرك بل في اخرتك يفتلك
من حال الى حال فما تؤمنك والحالة هذه ان بعد لك من حالة حسنة الى حالة
سيئة ومن ايمان الى كفران او من شكر الى كفر او من علم الى جهل او من عز الى ذل
فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون واذا اراد الله بقوم سوا فلا مرد له يا
لهم من دونه من قال هو الذي يريك البرق خوفا وطمعا فقد جمع في الشيء الواحد
ما يخاف منه وما يرجو انفعه فقد يخاف عند البرق والرعد الغرق والخوف
وقد يرجو عندها الماء العذب المنيع للاوقات الممثلة لانواع النبات وقد يرسل
عندها الصواعق فيصيب بها من يشاء ويصرفها عن من يشاء وهم يجادلون في
الله وهو شديد المحال ثم ينبه سبحانه بقوله منيبين اليه واتقوه على هيئته
سلوك طريق الآخرة وان بدأتم المعرفة بالربوبية ثم الانابة وهو الرجوع الى
الله تعالى في عموم الاحوال وفي الامور التي امر بالعلم بما يقتضي لان التقى على
الحقيقة ما خوذ لفظا من الوقاية التي بقي الانسان بها نفسه مما يضرب ويصل اليه
وهذه درجة الاعتصام بافعال الخير عن افعال الشر وقوله واقموا الصلاة
تفسيه على شرف الصلاة وفضلها على سائر افعال العبد وقوله ولا تكونوا من المسلمين
من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا تحذير من البدع واهلها الذين تشيعوا في
دين الله واقترعوا فيه فرقا كما قال عليه السلام والشرك في هذا الموضع هو شرك
القدرة في الافعال وادعاهم ان العبد يفعل بقدرته وقد ذكرنا الرد عليهم ونبأ

انه لا خالق الا الله العظيم سبحانه وتعالى عز ان يكون في الوجود خالق سواه او مدبر
 الاياه كل جزئ بما لديهم فزحون وهذا موضع الخوف من المكروا الاستدراج فلا
 يامن مكر الله الا القوم الخاسرون سنستند رجبهم من حيث لا يعلمون واملئ لهم ان
 كيدي متين والعبد اذا فزع بما هو عليه من طوق الصلوة وتركه الباري سبحانه
 على ما هو عليه ولم يهده للطريق القويم ولا سلك به سبج الصراط المستقيم فقد مكر به
 واستند رجه وكانت احسن احواله عنده تخلده في النار ونورته التوار وكل ما
 ذكرناه من وجوه الاستحالات لا يلقى منها شئ عند تقدير نسخ حكم من الاحكام
 ورفع حكم خطابه آخر متجدد فلا يكون تبديلا كحقيقة ولا يكون مما يؤدي الى محال
 من ضرور المحالات التي ذكرناها **قال رحمه الله** فان قالوا ثم تنكرون على
 انه يستحيل الاضائية الى انصاف الباري تعالى بالبدء وهو متقدس عنه قلنا
 البداء يعبر به عن استفادة علم لم يكن ومن احاط بما لم يكن محيطا يقال قد بدأ له
 وقد يعبر به عن من يتم بامرهم يتقدم على ما هم به ولا يتقرر شئ من ذلك في النسخ
 فان علم الباري متعلق بالمعلومات على ما هي عليه ولا يتجدد له علم لم يكن والارادة
 على اصولنا لا يعبر بها الا امر فان الرب سبحانه وتعالى يامر بما لا يريد ويريد بما لا
 يامر به فلم يبق الادعاء البداء ونجد **اعلم** ان الكلام في المسئلة رد اكان او اثباتا
 انما هو فرع عن ماهية ما يتكلم فيه وحده ومعناه فان قال هل يجوز على الله
 البداء فاجواب او لا السؤال عن حقيقة البداء وعن المعنى الذي وقع عليه
 هذا الاسم والعرب تقول بدأ فلان وبدأ له واذا قيل بدأ من غير هذين كان معناه
 ظهر له ثم هذا الظهور اما ان يكون بمعنى ادرك من الرؤية او يكون ظهر له بمعنى
 علمه وكل الى الامرين مستحيل على الله سبحانه وتعالى لوجوب وجود علمه ووجود
 رؤيته فلا يتجدد له علم بشئ ولا يتجدد له ادراك لشيء تعالى عن ذلك لان تجدد الصفا
 دليل على حدوث الذاتية وقد سبق بيان ذلك في باب حدث العالم بيانا شافيا واذا
 قيل بدأ له بالهوى كان معناه الابتداء قال تعالى كيف بدأ الله الخلق معناه ابتداء
 الخلق وهذا ايضا مما لا يجوز ان يكون المبتدأ قايما به ولا صفا من صفاته تعالى الله
 عن ذلك لوجوب قدم صفاته ووجوب وجودها ورايو صفا بالابتداء ولا تنتها الا المحو

لا ريب ان الارسنة بها تقدما وتأخرا وحالا دايما وقد ذكرنا تنزه الباري تعالى عن
ان يمر عليه الزمنة والنسخ بعيد عن البداء وكف ما قدر فان الباري تعالى يعلم
في ازل ما يكلف به خلقه اذا اوجدهم على حكم الترتيب في الزمان وانه يكلفهم بحكم
بعد حكم وكما صح ذلك في الشرائع على الجملة يصح في الشريعة الواحدة وقد حرم
الشحوم على بني اسرائيل وابعها لنا الى غير ذلك مما يطول تعدادها وكما يصح ذلك
في الشريعتين فكذلك يصح في الشريعة الواحدة بل على الشخص الواحد
وقوله رحمه الله وقد يعبر بالبداء عن من يهم بالامر ثم يتركه هذا في
حق الباري تعالى يمتنع من كل وجه وارادته قديمة تعلقت بما تعلقت به فلا بد
من كونه ويستحيل عليه تعالى ان يكون ما لم يرد او ان يريد ما لا يكون ووجه آخر
وهو ان الامر الله تعالى ليس من شرطها تعلق ارادته بما امر به ولا ارتباط بين
الخبر عن الشيء وارادته فقد خبر الخمر عن الشيء وهو يكرهه وقد خبر عنه وهو يكرهه
وقد خبر عن الشيء ولا يريد ولا يكرهه اذا كان مما لا تعلق للارادة به كالواجب
والمستحيل خبر عنها مخبر فلا يوصف بانه يريد الواجب المخبر عنه ولا انه يكرهه
وكذلك القول في المستحيل فقد خرج الخبر عن ان يكون مشروطا بارادة المخبر عنه
ولا حقا بذلك ولا محالة في ان الامر والنهي من جنس الكلام وليس الكلام مشروطا
بالارادة وقد ذكرنا عند الرد على القدرية ان الباري تعالى يامر بما لا يريد ويريد
ما لا يامره وكذلك قدينا ان الواحد منا قديا مر عبده بما لا يريد ان يمتثل له
العبد وليس ذلك بعبد وقد ضربنا فيه المثل الذي تقدم وصفه فقد خرج النسخ
عن جنس البناء على كل حال من الاحوال فهذا وجه الرد على اليهود في مصيرهم
الى استخالة النسخ على الباري تعالى **قال رحمه الله** وقد تمسك نفاة النسخ
بتحصيل لا يقوم بالانفصال عنه الامتناع في هذا الشأن وذلك انهم قالوا اما الوجه
الله تعالى فقد خبر عن كونه واجبا فلو حظره واخبر عن كونه محظورا لا تقلب الخبر
الاول خلفا واقفا على خلاف الخبر عنه وذلك مستحيل والذي ذكره بتحصيل ليس له
تحصيل وذلك ان الوجوب ليس بصفة للواجب على ما اصلناه وانما المعنى بكون الشيء
واجبا انه الذي قيل فيه افعل واذا اخبر الرب عن وجوب الشيء فمعناه انه اخبر عن

الاسرية فاذا انتهى عنه اخبر عن النهي عنه وليس بين الاخبار عن الامرية تحقيقا
 وبين الاخبار عن النهي عنه تناقض فلا تتصف واحد من الخبرين بالخروج عن
 كونه صدقا حقا وانما تخيل هو لا بما قاله من حيث احمق والوجوب صفة للواجب
 وقدرها غير اعتبارها ثم قدروا الخبر عن نفيها وصعب موقع ذلك عليهم من حيث
 علموا ان النسخ رفع ثابت وليس بآيل الى تعيين مالم تثبت ومن احاط بما ذكرناه
 هان عليه الانفصال عن السؤال قد يكلم اصحابنا في هذا الواجب وتعلقوا بثلاثة
 اوجه وفي روم بيان الواجب وقد ذكرنا جملة ذلك في صدر هذا الكتاب عند بيان
 الاحكام الشرعية والعقلية والعادية فاما ان يكون معنى الواجب انه الذي نصب
 العقاب على تركه كما صار اليه ابواسحق الاسفراحي رحمه الله فانه قال لو العقاب
 المنعج على الترك ما عطل معنى للفرضية في الافعال الواجبة وجعل ذلك
 فوق بين الندب والفرض وعلى هذا عمل ابو المعالي في كتاب البرهان واليه يرجع
 من اعترض على الاستناد الى اسحاق بان الشيء يكون فرضا وقد تركه تارك بغض
 الله له ذلك ولا يعاقبه جريا على هذا اهل السنة في جواز المغفرة من الله تعالى
 وجعل العبيد لمن شاء ذلك منهم فان ذلك غير قاض في حده للواجب فانه اذا قدرنا
 الاعقاب على ترك المأمور به لم يكن لكونه واجبا معنى مفهوم وما اعترض به عليه
 من جواز المغفرة لا ينقض الفرضية التي نصب تركها علما وامارة على العقاب فان
 العقاب اذا توجه على الترك ثبت وجوب المترك والله سبحانه ان يغفر لمن شاء
 ويعذب من شاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذلك قول من قال في هذا الفرض
 هو ما يجازي العقاب على تركه فانه لا ينافي فرض الحد الذي اوردته ابواسحاق رحمه
 الله فانه لو توجه العقاب على تركه ما خيف العقاب على تركه وكذلك قولهم
 في الذم على تركه والمدح على فعله يكون مسلما من الاستناد لقابله ويطلب
 بعد هذه الموافقة بكونه قد نصب العقاب على تركه وخيف ذلك عند تقدير
 الترك واذا تقرر ذلك صار معنى الوجوب الى الخبر عن كونه امارا على الثواب
 امتثالا وعن كون تركه امارا على العقاب فاذا قدرنا الخبر الوارد عن كونه
 واجبا كان معناه الخبر عن نصبه امارا على الثواب وعن نصب تركه امارا على

العقاب ثم ما نصبه اماره على الثواب لو شاء نصبه اماره على العقاب فما كان
جائزا ابتداء كان جائزا بعد ذلك اذ لا ينقلب الجائز مستحيلا لان الحقايق لا
تتبدل عما هي عليه وقد تبين معنى ذلك عند ذكرنا استحالة قلب الحقايق عند
تقدير ذلك فيما قبل فلا تناقض بين الخبرين عن ايجابه وحظره بعد الايجاب
فان ذلك راجح الى نصبه اماره على السعادة ثم نصبه اماره على الشقاوة وذلك
في المحسوسات كثيرة قد ضرب بعض المحققين من ذلك امثلة واحدة ان لما
يكون شره علامة على بقا الحياة ويكون المزيد منه فوق الحاجة علامة على
زوال الحياة وكذلك الفعل يكون علامة على الثواب ثم الزايد منه على الاذن يكون
علامة على العقاب ومع ذلك فان الخبر مستقر على ما هو سبب الجاه في
معناه والله سبحانه الجاني في خلقه فانه سبحانه وتعالى يجزي ان العبد اذا شرب
من الماء ما يذهب عطشه ويروى علمته كان علامة على حياته واذا شرب منه ما
لا طاق له حمله كان علامة على موته وزوال حياته ثم يفعل الله العظيم بعد ذلك ما
يشاء في خلقه وهذا المثال جار في المأكول والملبس والركبة الى غير ذلك مما
يكون البعض منه نافعا والبعض ضارا ولذلك قيل ان الله سبحانه يجزي بما يثبت
به ويميت بما يجزي به والله القدرة والاختيار فيوجد بالقدرة ويختار بالارادة
وهو العلي الكبير عن العجز والاكراه فانه لا مكر له سبحانه وتعالى فقد اندفع
السؤال واما قوله لا يقوم بالانقصال عنه الامم فيميز في هذا الشأن فانه
منه الى من يعرف معنى الحكم الشرعي وانه راجع الى الامر والنهي المتعلقين بالامور
والمنهي وهذا الذي اوردنا يعسر على المعتزله سياقة من حيث صاروا الى ان الحكم
في الامور به هو صفة نفس له فاذا قدروا الخبر عن ثبوتها كان صدقا واذا قدروا
الخبر عن نفيها كان باطلا لان الصفة النفسية لا تبدل لها ولو حلوا عقنا صارهم
وزالوا عن دعواهم في ان الحكم صفة نفس للفعل المأمور به ليسهل عليهم ذلك
وهان وكفى عندهم الحق في ذلك واستبان ولكن الله يضل عن شاء ويهدي من يشاء
والرجوع عن الباطل من قريب ايسر من الرجوع من بعيد فانه من رام ان ينصر بالاطل
فلا يجد حقا ينصر به الباطل الا بالاطل والاطل وكلماتنا دي العبدية نصره الباطل

كثرة ابا طه عليه وتوهم سبيله وتحميه دليله والعيان ذبا لله من الانفة عن قبول
 الحق ممن قاله كايانا من كان وقد قال عليه السلام الحكمة ضالة المؤمن حيث
 وجدها فليخمسها وفي الحديث اشاران احداهما ان الحكمة هي المحمودة والمأجوبة
 بحملها كالدينار يقع ويوجد في موضع غير مستحسن الهيئة ولا مستحب الالفة
 فيؤخذ الدينار ويترك محله والاشارة الثانية التناء على العلم وان المؤمنين
 لا يكونون ابدا الاطلبة للعلم كل على قدر ما يسر له من ذلك ورزق منه لقوله
 عليه السلام الحكمة ضالة المؤمن **قال رحمه الله** فاذا ثبت جواز النسخ
 عقلا فليست من دلالته سمعية وذلك لان الجواز مستند رك بالعقل وهو ما
 لا يلحق عند بقاء وجوده وجه من وجوه الاستحالة التي ذكرناها واما وقوع
 احد الجائزات فيما لا يدرك وقوعه حسا فانما يعلم بالحكم الوارد من الشرع ولا
 يتحرك للعقل بالوقوع فان فائدة العقل في مثل هذا الحكم بالجواز والامتناع فاما
 القضاء بوقوع ما جوزه العقل فراجع الى الشرع دون العقل وليس في الشرع
 ما يمنع من النسخ بل فيه ما يقطع به وجود النسخ قال تعالى ما ننسخ من اية
 او ننسها نأت بحسنها او مثله لم تعلم ان الله على كل شيء قدير ام تعلم ان الله له
 ملك السموات والارض فاجبر انه القادر على الافعال بقوله على كل شيء قدير
 والله المالك للاحكام وبجميع الانام بقوله له ملك السموات والارض وكذلك قوله
 تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان في امنية النبي عليه السلام اي في قرآنه والا
 فنية القراءة فمن ذلك قوله تعالى لا يعلمون الكتاب الا امانى اي الا قراءة معناه يقولون
 ولا يعلمون معنى ما يقولون من الكتاب ولذلك قالوا انهم لا يظنون فاذا لم يكن
 في العقل ما يحيل النسخ ولا في الشرع ما يمنع منه فقد خرج النسخ عن كونه ممنوعا
 عقلا وشرعا **قال رحمه الله** وقد ثبتت شرعية من اليهود ونلقنوا من
 ابن الروافدي سؤالا واسترلوا به الطعام والعوام من اتباعهم فقالوا النسخ
 جائز عند المسلمين ولكنهم قالوا يتأيد شريعتهم الى نصرة عمه الدنيا فاذا
 سئلوا الدليل على ذلك رجعوا الى اخبارهم اياهم بتأيد شريعته فقالوا قد
 اخبرنا موسى عليه السلام بتأيد شريعته فلتتأيد وهو المصدق اجماعا وهذا

الذي ذكره باطل من وجهين الى آخر كلامه في النسخ: وهذه المقالة التي
اوردناها عنهم هي انهم اخطوا عن دعوى الاستحالة في النسخ عقلا الى امتناع
وقوعه شرعا فقالوا ما لنا الا ان ندعي على موسى عليه السلام انه اخبر بان
شرعه لا يتبدل احكامه ولا تنقضي ايامه وهذا شان اليهود لعنهم الله في الكذب
على الله تعالى وتبديل اياته كتابه وقد بدلو ائمة محمد عليه السلام الذي ورد في
التوراة وكانوا على الله تعالى في تبديل احكامه وجعلوا للاغنياء احكاما
وللعقراء احكاما وقد نطق الكتاب العزيز بكذبهم على الله سبحانه في كتابه فقال
قويل للذين يكفون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا
قليل لا قول لهم بما كُتبت ايديهم وقيل لهم مما يكسبون وفذلك قالوا ان تمسنا النار
الا اياما معدودة واقتنوا على الله سبحانه في ذلك ولذلك قال الله تعالى قل
اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون ولا عمة
بشهادتهم عند نصوص الكتاب بكذبهم واقتراهم على الله سبحانه وتعالى والمعجزات
الدالة على صدق موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم اجمعين دالة على كذب
اليهود في دعواهم هذه الدعوى وذلك قوله رحمه الله والذي ذكره باطل من
وجهين احدهما ان ما تقولوه لو صح لكان صدقا ولو ثبت صدقا حقا لما ظهرت المعجزات
على يد عيسى ومحمد عليهما السلام فلما ظهرت دلت على كذب اليهود وهذا الوجه
ظاهر على القطع فان موسى عليه السلام لو اخبر بذلك لصدق ولو كان كذلك ثم
الخبر ان خبر موسى عليه السلام وخبر عيسى صلى الله عليه وسلم ومن كان كاذبا في دعواه
لم تظهر على يديه المعجزات فانه قد تميز ان المعجزة انما تظهر على يد الصادق وقد
ثبت نواتها ظهور المعجزات على يد عيسى صلى الله عليه وسلم من احيا الموتى وابراء
الاكمة والابوس وخلق الطير من الطين ثم يكون عند نفخة فيه طيرا يطير باذن الله
وكذلك ظهرت المعجزات الباهرة على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي لا تعد
كثرة فمنها ما هو في اقواله كتلاوه القرآن انخارق للعادة على ما سياتي في بيان اعجاز
ومنها ما هو في افعاله كوضع يده في الافاء وانبع الله له الماء من تحت اصابعه ومنها

ما هو في دعائه وطيبته من ربه كدعائه في نزول المطر في الاستسحاب والاستسقاء
ومنها ما هو في خلقه اذ كان عليه السلام ربعة من القوم ولكنه اذا ما شاء رجل
لحالته عليه السلام ومنها ما هو في خلقه وهذه ما لا يستطيع احد على حصرها
فمنها شجاعة عليه السلام وقد كان الصحابة يصدرون به في مواضع الحرب
واستجرامهم من كان يقرب من مكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مواضع الحرب
واما سخاوته فما يسيل شيا قاط الا اعطاه واما رافقته ورحمته فقد كان يخفف
الصلاة اشفاقا من بكاء الصبي على امه ورحمة له : واما حياؤه عليه السلام
فقد كان اذا اراد ان يخرج احدا عن فعله او قوله جمع الناس فقال ما بال اقوام
يفعلون كذا ويقولون كذا ولم يكن عليه السلام محتاشا : واما تواضعه عليه
السلام فقد كان يقعد في سبيلك المديفة لسائل يسئله او سائلة : وكان عليه
السلام لا يصر ف حتى يكون الذي يحذنه هو الذي ينصرف : واما جماله فقد كان
الصحابة يشبهونه بالقر في تمامه : واما مجده وقوته فقد كان يذهب في
الضعفات كما انما ينحط من صعب وقد كان يدور على نسيائه في اليوم الواحد ومن
تسع : واما قناعته عليه السلام فقد كان ياكل دون الشبع على الدوام وقد
كان يضع الحجر على بطنه صبرا على قلة الطعام : واما امانته وصدقه فقد
قال ثم لا تجدوني كذابا ولا خيلا ولا جبانا : وقال عليه السلام والله اني لامين في
السماء وامين في الارض ومن يتكلف نزف هذا البحر المحيط وكفا على ذلك دلالة
قوله سبحانه وانك لعلى خلق عظيم وقوله تعالى يا مومنين روف رحيم وقوله
تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعالى ولو كنت فطا غليظ القلب
لا نقصوا من حولك وكان عليه السلام يسير في اموره بسيرة الضعفاء وبامر بذلك
ويقول سيرا وبسيرة ضعفاء فما من ضرب من ضرور المعجزات الا وقد ظهر على
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نظيره مع ما ذكرناه مما خصه الله سبحانه
به من حسن الخلق والخلق وقد ظهر على يديه نطق العجا وكلام البحارة
وحنين الجذع عند فراقه وهو دليل على حياة الجذع فانه انما حن شتيا فانا
الى ما كان يسمع من الذكر ويقلد ذبكونه عليه السلام قايما عليه وقد كثر الله له

القليل من الطعام والمياه غير مأمورة وقد عصمه ربه حيث أنزل عليه والله
يعصمكم من الناس كرفع الحجاب وقال للذين كانوا يجترسونه اذهبوا فقد
عصمني ربي فما وصل اليه احد بعد ذلك بسوء وقد اخبر عن الغايبات الماضيه
والجائيه على حكم الصدق وقد اخبر بان الله يفتح على المؤمنين بلاد الروم
وفارس وقال لونيظ العلم بالشر يا لئاله رجال من فارس وعليه به عليه
السلام بقوله اطلبوا العلم ولو بالصين اشارة الى ان العلم والفقه في دين الله
يتصل الى بلاد الصين وسياتي القول في مجزاة عليه السلام على حكم المفصيل
ان شاء الله سبحانه وتعالى ظهرت معجزة على يدي مدع في النبوة دللت على صدقه
وقد اخبر صلى الله عليه وسلم عن ربه بنسخ جميع الشرائع وقال عليه السلام لو
ادركني موسى وعيسى لم يسعيا الا ان يدخلا في شريعتي ومعناه ان احكام
هذه الشريعة لازمة لكل من ادركها من اي الامم والاديان كان ولذلك ورد ان
عيسى عليه السلام اذا نزل الى الناس في اخر الزمان فيقيم الملة وانه يحكم بشريعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان
والحج الى بيت الله الحرام على مناسكه التي امر عليه السلام ان تؤخذ عنه حيث قال
خذوا عني مناسككم فان اقوت اليهود بمعجزات عيسى ومحمد عليهما السلام فلا
يستقيم لهم ما كذبوا فيه على موسى عليه السلام في ان شريعته تنافيا الى اخر
الدهر اذ الكذب لا يقهرهم دون الانبياء عليهم السلام فانهم لا يجوز عليهم الكذب على
الله سبحانه وتعالى اجماعا منا ومنهم وان راموا القدح في معجزات عيسى ومحمد
عليهما السلام لم يروا شيئا من ذلك الا لزمهم مثله في معجزات موسى صلى الله عليه
وسلم ونبينا وعليه ولا يحصى لهم قبال الذي ينصرون به صدق نبهم في الخبر عن الله
به ينصرون صدق عيسى ومحمد عليهما السلام في اخبارهما عن ربهما فيما يبلغون
من الوحي وبيان الشرع قال رحمه الله والوجه الثاني ان نقول لو
صح ما قلتموه لكان اولي الاعصار باظهارها ذلك عصر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومعلوم ان الجاحدين منكم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يابوا
جهدا في رد النبوة وعبروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة او لو

كان فيها نصر لا يقبل التأويل في تأييد شريعة موسى عليه السلام لأظهر وعده
 من اقوى الغصم فلما لم يظهره في زمان عيسى ومحمد عليهما السلام اذ لو اظهره
 لتوفرت دواعيهم على نقله استنبان بذلك انه مما اختصه فابغتهم وباتى الله
 الا ان تم نوره ولو كره الكافرون وهذا عرضنا من الكلام في النسخ وقد خاف ان
 نتكلم في معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت جواز النسخ
 بقضيات العقول اعلم ان العرف قاض على القطع بامور كما تقتضي الضرورة
 وللعقل رجوع الى العرف ووقوف عنده كما يرجعون الى ضرورات العقول
 ويقفون فمنها ما يكون قاطعا في الالتمات ومنها ما يكون قاطعا في النفي فاما
 ما يكون على القطع في الالتمات فسايل التواتر في الاخبار في حق من بلغه ذلك
 عن البلاد النائية والوقايح الكائنة والدول الماضية فان العرف قاض باستحالة
 الكذب في ذلك فلا يتصور ان يتواطأ الناس على الكذب في مثل ذلك بان يقولوا
 نذهب منا طائفة الى فلان فمقول له ان بعد اذ بلغه فيه هوان ودجلة والفراة
 اذا كان في سوفه واذا كان في منزله نذهب اليه طائفة يخبرونه عن ذلك واذا كان
 في المسجد يخبره طائفة عن ذلك حتى يقع منهم الاعتناء بالقتاليس والتلبيس
 عليه سين من عمره فهذا من اجل ما يقدر وقوعه واما ما هو قاطع في النفي
 فهو ان يقول قابل قد كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفة قائم
 بامور المسلمين قبل ان يكون فيعلم على القطع عدم ذلك وان لم يكن كذلك ولا طريق
 الى العلم بعد ذلك الا التمسك بالعرف في ذلك وذلك علمنا بانه لو كان شئ من ذلك
 لاشتهر وذكر وان لو استتروا حتى مرة لظهر في موقعة اخرى فان
 الامر اذا كان عينا يؤبه له وتشتغل الاسرار به ولم ينكم وهذا قاطع وسبيله
 العرف فنقول بعد هذا التحقيق لو كان ما تقول اليهود من اخبار موسى عليه
 السلام بتأييد احكام شريعة صدقنا خلفا لما صحت عن النطق به اليهود في ايام النبي
 صلى الله عليه وسلم مع اعتناء اليهود بالطعن في الدين ودرء دعوة المسلمين
 ولم يبالوا بما يدعون من ابواب الكذب والمجد حتى غيروا نعمة صلى الله
 عليه وسلم في التوراة وحملهم الكفر على الكذب على الله سبحانه في تبديل

كتابه ووجد اياته بغيا وظلما منهم وتكبرا على العرب في ان ارسل الرسول عليه السلام
منهم فكيف كان يتصور سكونهم عن هذه القضية مع عظمتها وعلو مرتبتها
باب نصرتهم واستقامة حججهم فلما لم يقع منهم الاحتجاج بذكر قول موسى على
زعمهم بتأييد شرعه علمنا على القطع انه مختلق منهم وكذب على موسى صلى
الله عليه وسلم فانهم قالوا قد ذكره علماء اليهود في ايام رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم طمس الخبر فان ذلك من الطوازا الاول الذي ذكرنا ان العرف قاض
بعدم هذه الدعوى وانما لو ثبتت وذكرها اليهود في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم لم ينكروا امرها بعد ذلك سيما والعداوة ثابتة باقية بين اهل الاسلام
وبين اليهود الى قتل اقرأ فكيف ينكروا ما هم اليه محتاجون وعليه في الاحتجاج
معلومون وخلاف هذا معلوم على قضية ضرورات العرف الذي اشترنا اليه من
خبر ربي في ذلك **فصل في معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم**
قال رحمه الله الاول تصديق هذا الفصل بما يتعلق بالقول وتحقيق كونه
معجزا ومقاصدنا تنبئنا في معرض الجوبة عن اسئلة: فان قال قائل ما دليلكم
على ان نبينا اظهر القرآن وما يوهمكم ان يكون مختلفا بعده قلنا الاجماع
في درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم ان نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن
ويتلوه ويعلمه صحبه وابناؤه وما ثبت ثبوتنا معلوم على الضرورة ويحد ذلك
بثباته يحد كون محمد عليه السلام ويحد البلاد التي يواتون الاخبار عنها وهو
يحد الدولة والوقايح وايام الماضين والمعنى للاطباء في ذلك وهذا الذي
قاله رحمه الله ما قال به احد من المنكرين للشيعة ولكن كل سؤال يمكن ان يورده
الخصم ينبغي للعاقل ان يورده على نفسه ثم ينظر في ما يؤول اليه من الوجه المجالات
ولذلك قيل كن على نفسك اشد من خصمك في مطالبتها ولا تنساجها في شئ مما
يمكن ان يطالبك به شيطان او انسان فتكون على بصيرة من دينك قل هذه يسبلى
ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وهذا بيان منه سبحانه على ان الدين
يعرف بالدليل لقوله انا ومن اتبعني ومعناه انه رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ
دينه على بصيرة والذين اتبعوه اخذوا ايضا دينهم على بصيرة لا عن تقليد ولا

نحن ولا حسبنا بل بدليل واضح وبرهان واجواب عن هذا السؤال من
 وجهين احدهما ما ذهب اليه رحمه الله من دفع هذا السؤال بكونه بالهلا
 بالتمسك بالضرورة في ذلك من جهة القواعد الثابتة عن تدريس عليه
 السلام صحبه الاكرمين من كتاب الله وان كان عليه السلام يتلوه القيل واليه
 وهذا ما لا مدفع لاحد فيه ولو تصور محمد ذلك لما حصل يقين بما تواترت به
 الاخبار ويؤول ذلك الى جحد الضرورات والى ترك الطائفة من النفوس
 عند ضرورات العقول ذلك مغالطة من العقلاء وكيف يغالط العاقل نفسه
 فيما يعلمه على القطع ولا يستطيع ان يدفعه عن نفسه وهو ما يقضي به
 العرف بالقطع على الاثبات الذي يقدم بناذكروه والوجه الثاني من اجواب
 هو ان يبين كون القرآن خارقا للعادة ثم تنسلم المسئلة جدا فقول لو ان الله
 تعلم ارسل الملك بالقرآن قتلاه على الناس وسمعه الناس من الملك وقال
 له الملك انما هذا الذي تسمعون مني وهو معجزة لفلان بعينه لكان ذلك دالا
 على انه نبي من الله تعالى مخصوص بذلك وقد نلاه جبريل عليه السلام على النبي
 صلى الله عليه وسلم وعلم الرسول عليه السلام عند سماعه من الملك انه معجزة
 له فكذلك لو سمعه جميع الناس وفيه محمد رسول الله لعلموا انه معجزة له ودال
 على صدقه واذا ثبت انه خارق للعادة فلو سمع من غيره عليه السلام لم يخل اما
 ان يكون معجزة لمن سمع منه او معجزة لغيره كما ان احدا اليوم يسمع منه القرآن
 وليس هو معجزة لمن يسمع منه وانما هو معجزة لمن اخبر القرآن انه مخصوص
 به في قوله يا ايها الرسول وفي قوله وما محمد الا رسول وفي قوله محمد رسول الله
 وهذا القرآن سمع في حياة الرسول عليه السلام وسمع بعد موته ففي اي زمان
 منها كان الاختلاق الذي ذكره الختم ان كان في حياته فهو دليل على انه من
 عنده وان كان بعد موته مع كونه خارقا للعادة كان دليلا على انه هو المخصوص
 به والله يعلم ذلك من نفسه ولو قدرنا مختلفا للقرآن لكان ما يدعيه لنفسه
 اولى ثم كان يلزم اذا كان مختلفا لواحد من الناس ان يتطرق الاحتمال الى ان
 يأتي اخر من الناس بمثله وانما امتنع على الناس الايمان بمثله من حيث هو من

عند الله قد خص به محمد صلى الله عليه وسلم وقهر الله القلوب عن
تصور مثله في الضمير فضلا عن النطق به في اللسان والتعبير قال تعالى ولو
نزلناه على بعض الاعميين ففتراه عليهم ما كانوا به مومنين اشارة الى ان
العرب بالاضافة الى عجائب بلاغة القرآن واسلوبه المخالف لاساليب كلام العرب
كالاعاجم الطامحة الذين لا يفقهون شيئا من كلام العرب ولكنه سبحانه اخبر
عن صفة القلوب عن الايمان واقداره على ذلك بان اخبرانه لو انزل هذا
القرآن على بعض الاعاجم واتاه العرب ونلاه عليهم ما يعرفون من عجمته ما امنوا
به هذا على ما كان يظهر لهم من خرق العادة فيه حيث نطق به اعجمي ولو اخضا
الرسول به من عند الله ما استطاع على النطق به كام يستطع احد من العرب
الايمان بمثله ولا بعشر سور من مثله ولا بسورة من مثله ومعنى المثلية هاهنا
هو ان يأتي احد بكلام فهو حروف غير حروف القرآن على اسلوب القرآن تحمل من
المعاني ما حمل القرآن هذا هو الذي لو اجتمع كل من في الوجود من المخلوقين
جنهم وانهم على ان يأتوا به ما استطاعوا على ذلك قال تعالى قل ليس اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهير اي تناصروا على السورة الواحدة منه ما وجدتم منهم وهذه من معجزات
رسول الله صلى الله عليه وسلم في جملة معجزاته الشاهدة بصدقه في بديهة
عزبه ثم ان الله سبحانه سهل على هذه الامة حفظه وحفظه من الزيادة والنقصان
وخص الله هذه الامة بحفظه وجعلهم اهلا لتلاوته على حكم الايمان به والتمس
لمعانيه كل على ما رزقه الله من ذلك ولذلك قال عليه السلام من تعلم القرآن فكأنما
اذرجت النبوة بين كتفيه غير انه لا يوحى اليه فقد تلاه الملك قبل ان يتلو
الرسول عليه السلام وكان معجزة لرسول الله عليه السلام وقد تلى بعده ومعه في
عصره وهو معجزة له فكيف ما قدر وجود القرآن كان معجزة لرسول الله ولكننا نعلم على
الضرورة انه عليه السلام سمع منه القرآن ولهذا قال سبحانه وتعالى يخبر عن
الكفار حيث قالوا انما يعلمه بشر يعنيون به سلمان لسان الذي يلحدون اليه
اعجمي وهذا لسان عنى مبین تنبيه على التعجب انما وقع بلفظ القرآن الذي هو

العربي المبين اذ هو مخالف لا ساليب كلام العرب فما اذا كان يعلمه الغير ما لا يعلمه
 وما يعلمه فان قيل كان يعلمه المعاني كان محالاً فان المعاني انما تخملها الالفاظ
 والعجمي لا يعلم الالفاظ فكيف يعلم معانيها من لا يعلمها ورسول الله صلى الله
 عليه وسلم كان يتلو القرآن ويدرسه صحبه قبل ان يسلم سلمان وغيره
 بل كان عليه السلام يتلو كتاب الله وليس في الارض من منع له حتى هدى الله من
 شاء من المؤمنين فقد علم على القطع يقديراً استحالة ان يكون القرآن مختلفاً
 بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم **قال رحمه الله** فان قيل ان سلم لكم
 ظهور ذلك منه في زمانه فما دليلكم على تحديده به وبعبارة الامم بالدعاء الى معارضته
 قلنا هذا ايضا معلوم على الضرورة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينزل
 مدنياً بالقرآن من رايه مدعياً اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه ومن اذكر
 ادعاء استينافه وتعلقه بتخصيص الرب تعالى اياه بكتابيه فقد حذما تواترت
 الاخبار عنه والذي يحقق ما قلناه انا على البديهة نعلم ان واحداً من العرب
 لو اتى يقديراً بمثل القرآن لكان ذلك قادحاً فيما يعهد من دعوى النبي مزرياً
 به حاطاً من ربه وهذا ما لا سبيل الى انكاره ولو راجح به لما كان الامر
 كذلك ولا خفاء بما قلناه : اختلف الناس في التحدي نفسه وقد هبت لها فيه
 الحانة عبارة عن دعوى النبوة وان المعجزة هي التي تصدق تلك الدعوى
 وذهبت لها فيه الى ان التحدي هو قوله هذه معجزتي والبرالة على صدقي
 وذهبت لها فيه الى ان التحدي هو قوله لا ياتي احد بمثلها وزعموا ان لفظ
 التحدي ما خوذ من الاتحاد فاما قول من قال التحدي هو مجرد دعوى النبوة
 فليس كذلك فان التحدي انما يكون بالفعل المخارق للعادة وذلك انما يتصور
 بعد تقدم الدعوى واما قول من قال التحدي هو قوله لا ياتي احد بمثل ما
 جئت به فانه باطل من حيث ان احياً الموتى قد تكلم في حق انبياء كثيرة فلو
 كان ذلك من شرط المعجزة لما ظهرت معجزة نبي على يدي آخر وقد ذكرنا طائفة
 اشترط ذلك وقد تقدم القول على سقوط هذا الشرط عند كلامنا على الفرق
 بين المعجزة والكرامة فلم يبق الا ان الاتحاد هو ان يقول هذه معجزتي وهي

الشاهد الى بالصدق دون ان يكون مجرد الدعوى واما انضمام ذكر اتحادها بها
دون غيره فاذا بين ذلك فلا خفاء بان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستدل
بان القرآن معجزة وشاهد بصدقه وانه كان يتحدى وببين انه مخصوص
بالمعجزات ومؤيد بالبراهين من خوارق العادات وهذا من العرف الذي تقدم
الكلام عليه وانه يودي الى القطع في جانب النفي والاثبات ولا سبيل في الضرورة
الى تحجده وكذلك يقتضن مع دعوى النبوة والتحدى بالمعجزة المعجز للغير
عن الايتان بمثل ما اتى به من المكذبين المفترين والمتحيزين دون الانبياء
والاولياء من الصالحين وقد تظهر الامور عند التدوير كما تظهر عند ثبوتها
فانا لو قدرنا احدا من الناس اتى بمثل ما ظهر على يدى النبي عليه السلام لكان
ذلك قادحاً في معجزته حاطاً من رتبته وما ذلك الا لانه ادعا اختصاصها به
دون غيره من الناس سوى الانبياء عليهم السلام وقد سبق القول على الفرق
بين المعجزة والكرامة بما فيه من دفع فلما تبين انه لو اتى احد بمثل المعجزة من سائر
الناس لكان مؤثراً بضعف الدعوى ونزولها عن الدرجة العليا علم ان في نفس
ظهورها دعواه اختصاصها بها من غير ان يسمع منه قوله لا ياتي احد بمثلها
وهذا مما لا يحتاج فيه الى الاطهاد كيف وقد نطق القرآن العزيز بتحدى به
بالمعجزات ودل على تخصيصه بخوارق العادات قال سبحانه قل ليس اجمعتم
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثل ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا الآية الى غيرها من الاية في معناها وقد قال تعالى فأتوا بعشر سور
مثلها وقد قال تعالى فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان
كنتم صادقين وقال تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وقال
آية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاخبرواهم لا يفعلون فكان كذلك وهذا غاية في
المعجزات واخبار عن امتناع وقوع ذلك منهم **قال رحمه الله** فان قيل لا
يبعد تقدير الاختلاق في هذه الاية باعيانها فانها لا تبلغ مبلغ الاعجاز فيمتنع
تقدير اختراعها قلنا ما من اية من القرآن الا ونقلها ثابت على النواتر اذ تلقاها
قرأت الخلف عن قراءة السلف ولم يزل الامر كذلك ينقله اصابعهم عن اكارحى

استند النقل الى قراءة الصحابة رضي الله عنهم وما ينقص عدد القراءة
 في كل دور من عدد التواتر والذي يوضح ما قلناه انا لو شككنا في اية بعينها
 لاحتج ذلك في كل آية وذلك بسقط الثقة بنقل جملة القرآن : فلو قال قائل
 في اية واحدة من القرآن لم تثبت ولم تسمع في عصر رسول الله كان جاحدا
 للضرورة التي تستفاد عند تواتر الاخبار وقد قال الله العظيم انا نحن
 نزلنا الذكر واننا له حافظون ولهذا لم يقتن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 مجموعه لعلمه بان الله تعالى قد تولى حفظه ولم يكل حفظه الى احد من خلقه ولما
 استشار الله برسوله وقبضه الى رضوانه ولما اهله له من نعمته وامثاله
 وصار ابو بكر رضي الله عنه واليا وخليفة من بعده رأى ان يجمع القرآن فاستشار
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاتفقا بمحمد الله على ذلك وشرح الله تعالى صدورهما لذلك
 فأمرأبينا ان يجمعه من صدور الرجال والنساء ومن الألواح وجرائد النخل
 ولم يحسك احد من الناس ما عنده من كتاب الله تعالى وكانت صحفا الى ان توفي ابو بكر
 رضي الله عنه ثم ولي عمر رضي الله عنه الى ان توفي رحمه الله وولي عثمان وقد كان
 استمر القتل بالقراءة في خلافة ابي بكر واليامة وقد فقد منهم عدد كثير ورجم
 غفير وحفظ الله سبحانه كتابه ولم يفقد منهم من كان عنده من القرآن ما لا
 يوجد عند غيره من بقي من الصحابة فوأي عثمان رضي الله عنه ان ينظم
 المصحف نظما ويرتبه ترتيبا بحضرة المهاجرين اهل اللسان الكبار في قمارم
 منه اية الا اذا اتى بها احد منهم شهد معه جمع على انهم سمعوا من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولا رتب اية بان جعلها بازا اية الا يخبر من الصحابة بان
 يقول القائل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اجعلوها بازا وكذا
 يعني من الايات وكذلك افتتاح السور واختتامها انما كان نقلها من الصحابة ولا
 تشترط في مثل هذا التواتر بل ما يصح به العمل وتقوم به الحجة وقد نزلت على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم سور كاملة لم ينفصل بعضها عن بعض بكثير عد
 ثم لم ينقص عدد الصحابة الناقلين للايات عن عدد التواتر ثم أخذ عنهم نقل القرآن
 العدد الكثير ولم ينزل الامر كذلك حتى انتهى الامر اليها ولو صح التشكك منها في

اية لا تجتبه مثله في غيرها وذلك يبطل الثقة بجملة آيات القرآن واماما
كان من خلاف في القراءة فانه ثابت بنقل الاثبات حتى الى قراءة الصحابة رضوان
الله عليهم ومن سجد لله نظره وتور بنور الهداية قلبه وجد القرآن في
نفسه سورة تاخذ اية من السورة من الآية التي قبلها في ترتيب المصحف
بطرف من معناها وكذلك التي بعدها تاخذ منها ولا يفصل ذلك الا
الى اخر السورة ثم يبتدأ في السورة الثانية ويكون الامر فيها كذلك ايضا
الى اخرها غير ان من ذلك ما هو جلي ظاهر للكثير ومنه ما يخفى على الكثير من
اهل القراءة وقد ياتي المعنى في الآية ثم ياتي بعدها على بعد منها ما يأخذ
من معناها وقد فصل بين الايتين عبارات واي مفردة بمعانيها من ذلك قوله
تعالى يسلوكم عن الانفال الانفال لله والرسول ثم اورد قوله فاتقوا الله
واصلحوا ذات بينكم الى قوله لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ثم قال كما
اخرجك ربك من بيتك باحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون ووجه تطمئنا مع
ما قبلها وهي الآية التي قال فيها فلانفال لله والرسول ومعناه كما اخرجك ربك
من بيتك باحق اي بالوحي وكذلك قوله تعالى ولوردوه الى الرسول والى اولى الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتعتم الشيطان
ثم استغنى بقوله الا قليلا فعلم على القطع ان هذا الاستغناء لا يعود على قوله
تعالى لاتعتم الشيطان اذ لو كان عابدا عليه كما منه ان القليل كان يعتصم من
اتباع الشيطان من غير فضل من الله عليه في ذلك ولا رحمة تحفظه الله بها عن
اتباع الشيطان وانما يعود الاستغناء على قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
الا قليلا ومعناه ان الظناريين المستنبطين اذا جهتوا ووجد منهم الحق طائفة
وهم الاكثر واخطا منهم طائفة وهم الاقل لقوله الا قليلا ويكون قوله ولو لا فضل
الله عليكم ورحمته لاتعتم الشيطان كلاما قايما بمعناه مستقلا في الخطابة بخلاف
وكذلك قوله تعالى وانكوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم واياميكم ان يكونوا اقراء
بغنى الله من فضله الى اخر الآية في قوله والذين يمتعون الكتاب مما ملكت ايمانكم
فكانت بهم ان علمت فيهم خيرا فيكون هذا الشرط وهو قوله ان علمت فيهم خيرا

عما يدعى على قوله وانكروا الايام منكم والصالحين من عبادكم واما ايكم ومعناه
 ان علمتم فيهم خيرا ان لا يحل لاحد ان ينكح الزانية لهنى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم الرجل ان ينكح الباغية ولقوله تعالى الزاني يراى نكح الا
 زانية او مشركها والزانية لا ينكحها الا زانا او مشركا وحرم ذلك على المؤمنين
 ويجوز ان يكافى العبد والامة ولا يشترط الصلاح المتام المعلوم في المكاتب
 ومن تتبع عجائب القرآن قضى من اياته العجب وهذا يؤذن بكثرة فروع
 الصحابة رضوان الله عليهم لمعانى القرآن وبصيرتهم النقل عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ليكون كلام الله سبحانه وتعالى محفوظا على هذه
 الامة دون من عداهم من الامم فان اهل الكتاب قد بدلو كتاب الله تعالى وكذبوا
 فيه عليه وقالوا بعدت ببلهم هو من عند الله وقال الله تعالى وما هو من
 عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وقال تعالى ذلك بانهم قالوا
 ليس علينا في الامميين سبيل وذلك ان اليهود كانوا يقولون تحمل لنا اموال
 العرب فانهم امنون وليسوا بعلماء قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم
 يعلمون وكذلك بطل اهل الانجيل انجيلهم ولذلك قال تعالى قل يا اهل الكتاب
 لستم على شيء حتى تقيموا التوراه والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن
 كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال تعالى في شان اهل الكتاب
 بما استحققوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء وحفظ على هذه الامة كتابهم
 فلوزيد عليه حرف واحد لا يخرجهم الا من الاطفال الا اصاغ فضلا عن القراءة
 الا كابر وكذلك فعل الله العظيم بهذه الامة في ثبوت دينها ورسوخ معالمه
 الى اخر الدهر فقيص سبحانه وتعالى لكل علم رجا لا تحفظه على ايديهم فكان
 احدهم يذهب الايام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان
 العرب حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث وهي الباب الاول من ابواب
 الفقه في الشريعة اذا وحاها الله سبحانه الى رسوله على لسان العرب ثم
 ان الله تعالى قيص رجا لا يفحصون عن تصاريق هذه الاسماء واللغات في النطق
 بهارفعوا ونصبوا وخفوا الى غير ذلك من مقطوعاتها وموصولاتها ومدوها

ومقصودها واستنبطوا ذلك عللا ضابطوا بها قوا بين الكلام العربي
فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه وعن رسوله عليه السلام في خطابه
ثم قيض الحق سبحانه رجلا لا يفتخرون عن الصحيح من حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعلى أهل الثقة والاثبات من النقلة حتى ميزوا
بين الصحيح من الحديث والسقيم منه وعلموا التواريخ وصحة الدعوى في
الخذ فلان عن فلان حتى استنفذ الحق المقبول به من حديثه صلى الله
عليه وسلم وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسا من
عبيده يكتفوا عن اغراضه عليه السلام مما كان عليه صحبه الاكرمون ودام عليه
السلف الصالحون من الصحابة والتابعين وردوا على أهل البدع والاهواء
وبعث الله العظيم من عباده قراءة الخذ وكتابة تلقيا من السادة الابرار
صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلموه من ياتي بعدهم حتى حفظ الله
الكتاب على السنتهم ثم قيض الله العظيم ناسا غارفين بجلاله يباصلون
عن دينه ويدفعون الشبهة بتراهينه فتظهر افي ملكوت السموات والارض اقلام
مخليله واتباعا لآمره وامر رسوله ونظروا الى قوله تعالى قل انظروا ماذا في
السموات والارض فاستعملوا الافكار واذهبوا عن انفسهم ما يشغلهم عن
ذلك ليلا ونهارا واتخذوا المخلوة انيسا وفاروا ببرهم جليسا حتى تفتطنوا
لعمايب صنع الله في سماواته وارضيه وهم العارفون من خلقه والواقفون مع
اداره حقه فان عارض دين الاسلام معارض او جادل فيه خصم مناقض عتروا
في وجه شبهاته بالادلة القاطعة والبراهين المنيرة الصاعدة فهم حينئذ
الاسلام وحماة الدين وقيض الله من هؤلاء سادة فهووا عن الله وعن رسوله
فاستنبطوا احكاما فهووا معانيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اغراضه
ومما كان يبين من العدل عند ورود الاحكام مثل قوله عليه السلام ان ينقض
الوطيب اذا يبس فلما قالوا نعم قال فلا اذا افنقه بالقليل على الكثير وهذه
قاعدة التعليل ان تتسع المعاني وتقل اللفاظ وان تفهم المعاني تارة من
الاقوال وتارة من الاعراض وقد ظهر من اغراضه عليه السلام المباهات في

غير متعذرة لاختلافها على كروار الدهور وطول العصور ولو خفيت
معارضه لاستجد مثلها وهذا السؤال ما قال به أحد من الناس ولكنهم
عجزوا عن المعارضة وما تعرض أحد لمعارضة القرآن ولا تستمر أحد لذلك علما
منهم بأن معارضته غير سائفة وعجزوا خلافا في الضمائر بغير الاهي عجز جميع
الموجودين سوا وجهها ولكن قد ذكرنا أن العاقل يبحث عن كل شبهة يمكن أن
يوردها الخصم فيوردها على نفسه حتى لا يبقى محضه قولا يقول أو شبهة يوردها
عليه ولذلك ورد عن الشافعي رحمه الله أنه قال علمت في إخراج كلمة بذعي
من قلبي عشرين سنة ولم يكن ذلك لبلادة فيه ولا قصور عن بيان في ذلك
وإنما كان ذلك نتيجة عقله وجودة قوته لأنه كان كلما دفعها بدليل وجه
على نفسه شبهة تفرج في دليله وتنبطه عن النهوض في سبيله فلم يزل كذلك
إلى تمام عشرين سنة ومهمتي قدرة معارضة القرآن قد وقعت لم يخل ذلك من
أن يكون سرا وجهها فإن كانت على حكم السير فمن أين وصل المحذورون عنها إلى
العلم بها ولا طريق لهم إلى ذلك إلا الكيف عندها ولو كان كذلك ثم علمها قوم علمها
آخرون ويعود الأمر فيها إلى الجهر ولو قدرة المعارضة جهرها على رؤس الأئمة
ثم قد راكتبها كان مجدا للضرورة العرفية التي تقدم القول بطلنها والعرف
قاص بأن مثل هذا الشأن العظيم والمخطوب الجسم لا يتصور كنهانه ثم لو قد رنا
معارضته لم يخل ذلك من أن يكون عورض القرآن كله بجملة أو عورض بعضه دون
بعضه فإن كانت المعارضة للبعض من القرآن دون بعضه فما البعض الذي عورض
منه وكيف السبيل إلى تعميمه فإن هذا لا يتصور البلوغ إليه إلا بتقدير خبر
عن ذلك وإن قيل أنه عورض كله كان ذلك في الاستحالة أشد وعند التقدير
أبعد ونحن نعلم على القطع أن إيراد ستين جزءا من مثل القرآن لا يتصور أن
يكون مقدورا للمخلوق وإذا كان الاثنان بثلاث آيات منه ممتنع فآخرى وأولى أن
يمتنع معارضة جملة والاصل امتناع كتمان مثل هذا الأمر العظيم كيف ولما رام
مسئلة أن يعارض بعضها منه جاء باللفظ الركيك العوي عن المعاني فقال
الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخو طوم طويل ومن نظر

الى القبل علم منه ومن خلقة ما قاله فكانه قال البحر ما ح والسماء فوق الارض
 وهذا الغو من القول غير مفيد وقال اهل الحق ما استطاع على هذا الاسلوب
 مع ركاكة لفظه حتى نظر الى قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك ما
 القارعة ومع فراغ كلامه من المعنى وركاكة اللفظ ما اكتم بل اشتمر فنهاهيك
 من تقدير معارضة القرآن على حقيقة المعارضة كيف كان به صور الكتمان فيه
 ومن ادم ذلك او فطر به اليه التشكك في شئ من ذلك فقد خرج عن حزب العقلاء
 ودخل في عمار اهل الغباوة وظلمة الجهالة فتعلم على القطع ان تقدير معارضة
 القرآن مما تحيله العقول دحض وزها وتاباها القلوب بنفرتها فقد ثبت استحالة
 المعارضة من كل وجه **قال رحمه الله** ثم ان كان اهل هذا السؤال وضو به من
 القائلين بالنبوة ان انعكس عليهم جميع ما اوردوه في معجزات بينهم فيقال للبهو
 ما يؤمنون ان موسى عليه السلام عرّضت اياته ثم تواضع بنو اسرائيل على طمس
 الخبر عن ما جرى من معارضة هذا الاختجاج هو من الجدال الملازم وهو
 عليه الختم بعكس حجته عليه في مذهبه فكانه قد حاج نفسه دون غيره فبالذي
 يمنعون ذلك في حق موسى عليه السلام اندفع ذلك في حق عيسى عليه السلام ومحمد
 صلى الله عليه وسلم وبالله الذي يعترضون به على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 يعترض عليهم بمثله في حق موسى صلى الله عليه وسلم فهذا من اللوازم في حق
 الجدليات **قال رحمه الله** فان قيل لم تنكرون على من يزعم ان العرب ما
 افككت عن معارضة القرآن عن عجز وانما اعجزت عنه لقلة الاسماء به قلنا
 هذا ركيك من القول لا يبيح به من ضد الحرفا من الاداب فان العرب في تخاورها ومفا
 وضتها كانت تشتمل اذا نهجت لمعارضة الركيك من الشعر الرصين المبتز
 منه وباضطرار تعلم ان القرآن في اعقادهم لم ينحط عن شاعر ونثر لنا تر حتى
 يحلمهم الا زد رأيه على الانكفاف عن معارضة وهذا ايضا مما لم يقله احد
 ولا تاري في ذلك انسان ولكنه لا بد من ايراد كل ما يمكن ان يورده الختم كما ذكرناه
 قبل هذا قلنا هذا مما يعلم بطلانه على الضرورة فان العرب كانت مفكرين بالغالف
 دينهم ودين آبايهم ويفسبون النبي عليه السلام تارة الى الشعر وتارة الى الكهانة

وتارة الى السحر وتارة الى انه معلم مجنون وهو مخاطب ساير الناس بانهم
اوتوا بمثله لكانوا صادقين في ذلك بهم للنبى عليه السلام لقوله تعالى وادعوا
من استنطقتم من دون الله ان كنتم صادقين فشرط في كونهم صادقين ان ياتوا
بمثله فكيف يتركونه استهزاء مع ما قرع سمعهم من اشتراط الصدق في حقهم
بالايتان تمثل القرآن فلو جاءوا بالشرط الذي هو الايتان لثبت المشروط
الذي هو صدقهم فبين بذلك انهم ليسوا بصادقين وانهم لا ياتون بمثله
ابدا وقد فضلت العرب قتل انفسهم وسبى ذرارهم واخذ اموالهم على
معارضته والايتان بمثله على ما طلب منهم شاهدا على صدق ما عارضوا به
النبى صلى الله عليه وسلم وذلك منهم اذ دل دليل على انهم ما استنطقوا على
معارضته ولا على الايتان بشئ من مثله ولا تركوا ذلك اذ راء واستهزاء
به وهذا معلوم على الضرورة من دابة اهل العقل فان العاقل يدفع الضرر
الكثير بالضرر القليل فيكون دفع العقل والسبى وهتك الحرمات بان
ياتوا بمثله وهم قادرون على ذلك وهذا ما لا يستعمله عاقل والنبى قد صرح
بذلك في قوله عليه السلام ان كنتم صادقين كما ذكرناه فلما اثروا بالحرب والقتل
والخروج عن الاوطان فبلغ المخرج على الايتان تمثل القرآن ومعارضته علم
على القطع عجزم عن ذلك من غير ريب ولذلك قال رحمه الله
كيف وكان رسول الله عليه السلام وانصاره يقولون لو عارضتم سورة من
القران لا يقينا اليكم السلام واثرا التناجز بعد التناجز واذ غناكم
وان تكن الاخرى اثقنا ضوام الحرب واذمنا مراسها وادكمنا اساسها ومدنا
الايدى الى قتل النفوس وهتك السجف عن العواتق العربيات وكيف يخطر
لعاقل وقد ظهرت كلمة الاسلام وخفقت على المسلمين الرايات والاعلام
بان يوتر الكفار اهل الانثيب النواصي واحوال المزيل الرواسي ولا يعارضوا
سورة من القران اذ راء بها فقد ثبتت المعجزة والتحدى بها والعجز عن معارضتها
وهذا القدر مغل فيما نردونه والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب ولو
صح تركهم معارضة القران لكان ذلك ممكنا في اول الاسلام وقبل ظهوره وقبل

ظهور اهل على من سواهم من جميع طبقات الناس من حيث انهم يظنون انهم لا
يستطيعون على ضرر العرب وفهمهم واما اذا فتح الله على عباده المؤمنين
ومكنهم في الارض وانتشرت عليهم الروايات والاعلام واطهرهم الله سبحانه
على من سواهم من العرب والعجم فتقدروا تركهم لمعارضة القرآن على وجه الازراء
به باطل لا يقبلنا غلب بل يبيح سيما وهم يقدرون تقديرا على الاتيان بمثله
فصل في حجة الله فان قيل وضحا وجه الامحاز في القرآن
ثم بينوا القدر المعجز منه قلنا المرضي عندنا ان القرآن معجز لاجتماع الجزالة
مع البلاغة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب فلا يستقل النظم
بالامحاز على التجريد ولا تستقل الجزالة ايضا والدليل عليه ان الله قد رفا الجز
المحصنة معجزة لم تقدم سواها لا محيلة اذ لو قال قابل اذا قبل القرآن بخطب العرب
ونثرها واشعارها وارجيزها لم يخط كلام الله البلاء واللسن الفصيح
عن جزالة القرآن ان خطاطها بينا فاطعها لادها وان ادعينا الامحاز في
الاسلوب المحض والنظم المخالف لضرور الكلام فربما يتجه نقدون نظم ركب
يضاهي نظم القرآن كما يثرون من ترهات مسيئة الكذاب حيث قال الفيل ما
الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب ونيك وخرطوم طويل فلا يعجز عن مثل
ذلك مع الرضا بالركب من الكلام المودول الذي يحجج الاسماع فلمن من مجموع ما
ذكرناه ربط الامحاز بالنظم البديع مع الجزالة اعلم ان المعجزة من شرطها ان
تكون فعلا خارقا للعادة ويتجديها المدعي للنبوته ثم يقع على وفق دعواه
وطبيعته وشرطه الذي يشترط في حصولها عليه ولا يستطيع احد ان ياتي
بمثله على وجه التكدية المنطومة وهي التي سمعت من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وسمعتها الرسول عليه السلام من جبريل صلى الله عليه وسلم
وهي من فعل الله سبحانه اذ لا يقل احد سواه على مذنب اهل السنة ولا
تستتب هذه المسئلة على قواعد الاعتزال من حيث ان العبد عنده خالق
لكلام نفسه واختراع حرفه ونظم كلامه فاذا استلوا عن وجه الامحاز في القرآن
رجعوا الى كونه صدقا في الماضي من الزمان والمستقبل منه واذا علمت ان الحرف

اللة

والعارضة للشيخ القزويني
الذي تكلم به عليه السلام
وقال كونه

بأعيانها هي نفس الاصوات التي تسمع فاذا قال القايل زيد فالزاي والياء
والدال اصوات متقطعة ضربا من التقطع على مخارج الحروف وهي الحركات والسكنات
الى الجهات جهات مخصوصة لم تجز العادة بزياد على ذهاب اللسان والشفتين عند
رقم التكلم الا الى جهات يكون منها حروف هونظم او حروف هونظم النظم على
اوجه يضبطها خمسة عشر وجها وما تنتج منها وما سواها فتشرا وما قرب
من النظم كالسجع والرجز المشطور وهذه العبارات الدالة على كلام الله
تعالى هي التي تحدى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب وهي فعل لله خارق
للعادة في سماع الكلام المفيد للمعاني وهي تتركب من جنسين احدهما الاكوان
والثاني الاصوات وكلاهما فعل لله تعالى فاما الاصوات فانها خارجة عن مقدورة
المخلوق اما الاكوان التي هي الحركات والسكنات فانها من قبيل مقدورات العبيد
ولكن مع كونها مقدورة لهم فان الله تعالى هو الفاعل لها وقد تقدم القول على
ثبوت الكسب للعبد وان المكسب هو الذي يتعلق به قدرة العبد وان ما يوصف
بانه ضروري للعبد هو الذي يتعلق به عجز العبد والله تعالى خالق القدرة
والمقدور بها وهو خالق العجز والعجز به فهمي قصد العبد ان يتكلم بحروف على
مخارجها على هيئة النظم او التمرنصو ومنه ذلك على الوجه المعتاد ولا تصور
منه ان ينظم الحروف على مخارج نظما مخالفا لما ينطق به من النظم والشرا
ان يكون خارقا للعادة فيؤول معنى الالغاز الى الاكوان وهي الحركات الى جهات
مخصوصة وما حرف منها يخرج من مخزجه المعتاد الا وقد يقدر عليه كل احد لكن
اذا انطمت شيئا بعد شيئا امتنع ان يذهب اللسان الى الجهات التي يذهب اليها لسان
التالي للقرآن العزيز الا ان يكون خارقا للعادة او قد سمعه يتلى فيقتبس على الناس
من بعد ذلك النطق به على نظمه المسموع من النبي عليه السلام ثم يسمعه بعض على
بعض ويمكن النطق به بعد ذلك ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر وذهب
بعض اصحابنا الى ان الاثنيان بمثابة امتنع من حيث انه عبارة عن معاني جمّة
على وجازة اللفظ فلما لم تنته افهام العبد الى معانيه امتنع عليه النطق بها من
حيث امتناع معانيها فان المعاني سابقة للالفاظ فلا بد ان يدير العاقل في نفسه

معاني معلومة عنده ثم يجمع لها عبارات يبنى بها عنها فإلم تتمكن له المعاني
لم تتمكن له العبارة عنها فإذا سمعها السامع ارتسم المسموع منها في القلب بحاسة
السمع فتصير المسموعات اشتخاصا في حاسة السمع كما تصير المرويات اشتخاصا
في حاسة البصر فيتصورها في القلب ثم ينطق بما سمع منها على وفق ما سمع
وإن لم يفهم معانيها ولكنه إن كان من أهل اللسان العروى سهل عليه فهم المعاني
المودعة فيها أكثر مما يشهد ذلك على الأعجمي من حيث أن المعاني التي وضعت
الحروف لها هي موجودة عند العروى دون الأعجمي وهذا الذي صاروا إليه غير بعيد
والوجه الأول أصح لأنه كما يتيسر النطق بها بعد سماعها من غير فهم لمعانيها
أو لبعضها كذلك كان يجوز أن يتصور النطق بها أولا فإن لم تفهم معانيها لو أن
العامة ما بغت من ذلك فجرد النظم ليس بفعل والاكوان هي الأفعال لو فيها تكون
الأعجاز وهي التي تمتنع عن الغيران فتوجد منه على المخارج المخصوصة بعبارة
القواف وبذلك وقع التجدي والأعجاز فإن الجزالة إنما هي عبارة عن الدلفظ
النفيس الواقع في النطق والعبارة موقع الحسنة وأنه من وسط اللغات وأعلها
من حيث أن كثرة استغما لها واستعجب النطق بها وكذلك البلاغة إنما هي جمع المعاني
الكثيرة في اللفظ الجزل القليل ثم الجزالة هي البلاغة ليسا بفعلين مفردين وإنما
هما من توابع المفعولين اللذين هما الحركات والسكنات فلا يقع التجدي بمجردهما
وإنما يقع بالحركات إلى الجهات المخصوصة وبالسكنات في أحياء مخصوصة عند وجود
هذه الحركات والسكنات ظهرت الوجازة والبلاغة أما الوجازة فقلة النطويل
بذكر الحروف وأما البلاغة فكثره المعاني المستفادة من الألفاظ وأما الجزالة
فكناية عن جودة اللغات وحسنها ورواق نورها وتيسر النطق بها وذلك
أبلى لكثرة استغما لها وكثرة تدوارها فاللفظ الراق إذا حمل المعنى الشريف
ثم حسن الخطاب عنده والمجزة على هذا هي الفعل التحامل لهذه الخصال الثلاثة
وهي الجزالة التي هي قلة الحروف والبلاغة التي هي كثرة المعاني وشرفها فهذا
هو الذي يعني بالأعجاز والمعجز هو الذي لا يقدر أحد أن يأتي به وكل واحد
من هذه المفردات قد يتصور الإتيان به على انفراده وإذا قدرنا نظما على أسلوب

امتنع فاذا سمع من الرسول عليه السلام تاني المنطق به كما ذكرناه قال
رحمه الله فان قيل ما وجه البلاغة في القرآن وما وجه خروجه من نظم
عن ضرور الكلام قلنا اما وجه البلاغة فيمنه لا خفاء بهما والبلاغة
البعير عن معنى شديد بلفظ تزييف رايق مبني عن المقصود من غير مزيد
فهذا الكلام الجزل والمنطق الفصل في البليغ من الكلام تنقش اقسامه
فمنه ما هو جوامع الكلم الباقية على المعاني الكثيرة بالعبارة الواجزة وهذا
الضرب لا يعد في القرآن كقوله فمعه انباء الرب تعالى عن قصص الاولين ومثال
المتوفين وعواقب الهالكين في شطر من آية وذلك قوله تعالى فمنهم من ارسلنا
عليه خاصيا ومنهم من اخذنا الصبيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من
اغرقنا الآية ودل ربنا سبحانه على مفتتح امر السفينة واجراها واهلاك الكفرة
واستقرار السفينة واستوائها وتوجيه اوامر التسخير على الارض والسماء بقوله
تعالى قال اركبوا فيها باسم الله بحمائها ورساها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري
هم في موج كالبحال وفادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن
مع الكافرين قال ساءوى الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله
الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلي ما امله ويا سماء
اقلعي وغيمض الماء وقصفي الامر واستوت على الجودي وقيل بعد المقوم الطام
لمين وابنا عن الموت وخسرة القوة والدار الاخرة وثوابها وعقابها وفوز العابرين
وتردى الظالمين والتمذبر من القريب بالدين ووضعتها بالقلعة بالاضافة
الى دار البقاء بقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة
فمن خرج عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور
ومن اقسام الكلام البديع قص القصص من غير انحطاط عن الجزالة ومعدن
البلغاء يعلموا كلامهم ما ينبغي فاذا بسوا حكايات الاحوال جاءوا بالكلام الرث
والقول المستعنت وان جاءوا كلاما جديلا لم يدرك الكلام مقصدهم من المعنى
فهذه قصة يوسف عليه السلام مع استنارها على الامور المختلفة والموتلغة
مسرودة على احسن نظام وابلغ كلام متلازمة الاطراف مناسبة الاذنان

كان آياتها آخذ بعضها برقاب بعض ثم القصص لا تخلو عن التردد والتمكيد
 سيما اذا اتحدت المعاني وما لنا ذلك انفسنا في هذا المعتقد نؤمن بحملا
 ينقض ومن اصدق الايات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها صريحا
 وضمنا فان منهم من اعترف وافصح ومنهم من صمت وسكت ولو كان في القرآن
 ما يجانبه الجزالة لكان الحق الناس بالتعويض لنسبته الى الركائز اهل اللسان
 لعلم ان القرآن قد فات في البلاغة حدا عمدته العرب لان البلاغة انما هي
 كثرة المعاني ولكنها تختصر واما القرآن فانه لا يختصر معانيه ابدا وهذا ما لا طاقة
 لاحد من مخلوقات الله بالاتيان بمثله والبلاغة كثرة المعاني ولكنها توجع
 الوجد محدود بل ما كثرة المعاني في كلام البلغ واما ان يكون الكلام لانها بينه
 لمعانيه فهذا ما لم تفهمه العرب ولا خطر على قلب بشر فضلا عن الطمع في الاتيان
 به او بمثله وكذلك فصحاء العرب اذا اوردوا كلاما متينتا يقصدون به معاني
 معينة عندهم ظهرت فصاحتهم فاذا التزموا ذكر الحكايات ضاقت عليهم العبا
 رات لان المعاني قد تعينت من غير ان يختاروها من تلقاء انفسهم فلذلك تقسم
 العبارات عنها على حكم الجزالة والقرآن تعلو خطابه في سرد الحكايات كسابر
 انواع الخطابات ومن عجائب القرآن جدته في تكرار القصة المرة بعد المرة من
 غير ان يتجدد الاسماع ولا تمل سماعه القلوب وما من كلام من انواع الكلام الا اذا
 تكررت السامعة عند تكرار سماعه والملا ل عند كثرة تردادها ومن عجائب
 القرآن انه في اللفظ خارق للعادة وهو حامل للاحكام الشرعية والاحكام تؤخذ
 من تقسيم المعجزة وليركن معجزة لفظية حاملة للحكم الا القرآن واما التوراة فانها
 لو كانت خارقة للعادة من حيث انها الالواح زمرد قد كتبه الله فيها كما به سبحانه
 وتعالى والزمرد لا ينفق فلا يفعل فيه الحديد شيئا فكانت معجزة في كتبها
 لا في لفظها وقال بعض اهل العلم ان القرآن لو بدل منه لفظ بلفظ غير
 لعرف ذلك من حيث الاسلوب الخالف لاساليب كلام العرب وقد كان اليهود يبذلون
 كلام الله في التوراة ولا يشعرون لذلك احد وانما ذلك لكونها بلسان على اسلوب
 كلامهم واما القرآن فان اسلوبه يخالف اساليب جميع الكلام العربي فلهذا لا يزداد

فيه شيء الا يعرف من حبيته ثم يسره الله تعالى على المتحفظين ليلا يزد فيه
شيء ليس منه وهذا معنى قوله تعالى وانا له كخافطون والقرآن من المعجزات
الدائمة الى اخر الدهر لا ينفد ولا يتغير ولهذا قال بعض المشايخ من معجزات
الرسول عليه السلام ما ابصره الصحابة رضي الله عنهم وسمعنا نحن بذلك
ومنهما ما سمع الصحابة عنه وابصرناه نحن ومنها ما سمعوه وسمعناه
فاما ما ابصره الصحابة رضي الله عنهم وسمعنا نحن بذلك فكان شقاق القمر
ونبع الماء وتكثير القليل وما استنبه ذلك مما كان في عصره صلى الله عليه
وسلم ونقل اليه ذلك على السنة العلماء الاثبات الثقات من الصحابة
والتابعين ومن بعدهم حتى بلغ اليه العلم الى علم جبرائيل لا نستريب في ذلك
واما ما سمع الصحابة ذكره وانه يكون وراه من بعدهم فهو ما اخبر عنه
عليه السلام انه يكون بعده من الوقاييع من غلبة الروم ثم عليهم في بضع سنين
وفتح فارس والروم وذكر الدجال في هذه الامه وذكر الفتن
التي ظهرت بعد موته صلى الله عليه وسلم تنزي بعضها بعد بعض وذكر ان
الله يظهر هذا الدين على الدنيا كله وذلك يكون في المستقبل من زماننا هذا
وذكر المهدي العدل الذي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
وذكر ان الارض يوشعها عباد الله الصالحون وقال ابن عباس هم امة محمد صلى
الله عليه وسلم في اخر الزمان ومن معجزاته عليه السلام ما رآه الصحابة وراينا
وسمعه الصحابة وسمعناه وهو كتاب الله العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه تنزل من حكيم حميد ثقله ابحم العقيم من ابحم الكثير حتى انتهى اليه من غير
تبديل ولا تغيير حتى ثبت اليقين لا اهل الاعتناء بهذا الدين ومن معجزات
القرآن كونه لا خلا فيه ولذلك قال تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا الاختلاف يكون في وجوه منها ما يكون
في اللفظ ومنها ما يكون في المعنى فاما ما يكون في اللفظ فمثاله ان ياتي في القرآن
كلام مخالفا لساليب كلام العرب وياتي اخر موافق لكلام العرب وان ياتي كلام
يعذب في حق السامع وآخر ليس كذلك وجميع ما في القرآن مما يستلذ سماعه

هـ
ع

حتى كان كفار مكة يقولون لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون
 ومعناه انهم كانوا يقولون اذا تلا محمد القرآن فاضربوا بايديكم بعضها على بعض
 ونادوا باصواتكم حتى لا يسمعه الناس فانهم اذا سمعوه اعجبهم سماعه فخاف
 عليهم الصبوة اليه بحاله وحسنه وكانوا يقولون والله ان له خلاوة وان عليه
 لطلاوة وان اسفله لمغدق وان اعلاه لمثمر فخلاوته في السماع وطلاوته في
 جزالته واسفله مغدق بلا غنة في جمع المعاني الكثيرة في العبارة الوجيزة
 وان اعلاه لمثمر هو كناية عن ثاقبه في القلوب وثبوت حبه في الصماير وهذا
 هو المراد بقوله سبحانه وانطلق الملائمة ان امثوا واصبروا على الهتك ان هذا
 لشيء يراد ومعناه انه شيء اذا سمعه احد احبه وما لاليه وما من احد من العرب ولم
 اسمع القرآن على جهة الاسترشاد الا امن به وانما حرم الايمان به احد رجلين
 اما من يستمع اليه وهو بعد لتكذيبه وما يريد الاسترشاد باستماعه فذلك يحرم
 فايدته ويطنع على قلبه كما قال تعالى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك
 قالوا للذين اوتوا العلم ماذا قال آنفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وابتغوا
 اوهامهم ومعناه ابتغوا اوهامهم في الكفر والعناد لا انكار عليه قيل ان يسمع
 ما يقول والثاني طبع الله على قلوبهم منعهم الفهم بكفرهم ولذلك قال في آية اخرى
 بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وان من عوايد الله سبحانه انه
 يطبع على قلوب اهل الكفر والعناد لعدم الاسترشاد لا يتعلم العلم متكبيرا ووجه
 من وجه الخلاف ان يرد في الخطابة شيء يخالف فيه العقل وذلك ما لا يتفق فيها هو
 من عند الله وهذه العلوم العقلية موجودة في كتاب الله تعالى تنبيهها وكذلك استدل
 ونأمل وتفكروا تدبروا فارة يخبر عما يدل عليه الدليل وقارة يا مريم اوصلي اليه من
 تلك الافكار التي يطلب بها العلم ويوصل بها اليه ثم لا يجد في كتاب الله من اخباره ما
 يجوز فيه محال او محال فيه جازا ويجب فيه محال او جازي بل هو على هيئة صحيحة
 في العقل وكل من اخبر به عن اهل الفاء وانهم لا يؤمنون فيها معلوم هو ان ذلك عند
 اهل العلم بالادلة العقلية وما خدعها وسابوا الناس على ضربين في مثل ذلك
 منهم من يكذب بذلك اصلا ولا يستطيع ان يتصور كون العبد في النار تشتغل فيه

النيران وهو حي يتكلم ويخاطب ويفهم الخطاب وهو لا هو الفلاسفة الكفرة
لعنهم الله والباطنية كذبوا بذلك ان يكون محسوسا وصرفوا عذاب
النار الى الامم هي في القلوب معنوية كالحسرات وضروب الندامات وفوت
المحوبات وتراذف القلوب بختات الى غير ذلك من انواع الالام المعنويات والى
ذلك ذهب الفصاري والباطنية قريب مذهبهم من مذهب النصارى كذلك
المجسمة يقربون من اليهود والعياذ بالله من انواع الضلالات وطائفة يصد
فون بذلك ويخبر عقولهم في ذلك ويقول ضمائرهم كيف وكيف يكون هذا
وهو لا يغلبهم هيبة الشريعة ويقوى عليهم زمام التقليد ولا يقصرون
جواز ذلك عقلا اذا ارتبطا بغير الحراق بالنار ووجود الحياة اذ هي من
الصفات وادامته الصفة محل خفية فيه ولا ارتباط بينهما وبين غيرها من
الصفات ما لم تكن احدهما شرطا في الاخرى وقد ذكرنا مراتب الشرط قبل
هذا في اماكنها ومن كان ما هو في هذه العقليات عرف صدق القرآن في ذلك
الكثير من غيره واما وقوع ما يجوز العقل وقوعه فان ذلك يعلم بالقرآن والحديث
والاخبار الشرعية وعند ذلك يتضح من الاعجاز في القرآن لاهل النظر
والاستدلال ما لا يتضح لغيرهم حيث يفترون في تفسيرها على النظر في الادلة
ويظهرون في ذكر تفاصيل الادلة وسياق قواعدها الاستدلالات والتبينة
صواب الحجج العقلية والاسترسال فيها الى ان يقف الخصم ولا يوجد في شيء من
ذلك خلاف وكذلك لا يوجد في القرآن خلاف يكون مناقضه حكم منه حكم اخر ما
لم يكن احدهما ناسخا للاخر او يكن احدهما بيانا للاخر كالخصوص ببيان العموم
الى غير ذلك من الاحكام الشرعية والفوارق الفقهية وهذا يظهر لاهل النظر
في الاحكام كما يظهر الاول لاهل النظر في ادلة الاستسلاام وكل من ارتقى في علم من
العلوم الى منتهاه فكون معرفته باعجاز القرآن اكثر اجماله وكذلك من نظر في
الايام الماضية وانتقا اخبار الكتب السالفة نظروا في القرآن فيجده يخبر
فالحق في ذلك كله تفصيلا وينبه على ما غفل عنه اهل ذلك الشأن ولا يجدون
في ذلك مخالفة من اهل ذلك الشأن لا من المتقدمين ولا من المتأخرين ولذلك قال

١٧٩
 اهل العلم ان القرآن جميع علوم الاولين والاخرين وامام ما يكتب عن تلاوته
 من الرقة في القلوب والاطلاع على ما فيه من عجائب الغيوب وما يكتب منه من
 طهارات السوابغ عن ذليل الاخلاق ومن الكتب على شرف الهيم فهذا شئ فاز به ارباب
 القلوب المحاضرة مع الله عن تلاوته وتوداده حتى يلهيهم ذلك عن جميع اهلهم
 واهوالهم بما يتلذذون به من طيبات احوالهم **قال الامام ابو**
المعالج رحمه الله فصل فان قيل هل في القرآن وجه من الامحار
 سوى العظم والبلاغة قلنا اجل فيه وجهان معجزان احدهما الانباء عن قصص
 الاولين على حسب ما افنى في كتب الله المنزلة ولم يكن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من عانا تعلم او ما رتب تلقف كتاب وكان نشأ بين طهراني العرب ولم نعهد
 له خرجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب فكان ذلك اصدق اية على صدقه
 واشتمل القرآن وهو الوجه الثاني على غيب يتعلق بالاستقبال والاخبار
 عن المغيب قد توافق كره او كرتين اذا اتوا لت الاخبار كانت خارقة للعادة فمن
 غيوب القرآن قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بشئ هذا
 القرآن لا ياتون بشئ ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله فان لم تفعلوا اولين
 تفعلوا وقوله تعالى لقد خلقنا السجدة الحوام ان شا الله امين يحل بين رسول الله
 لا يخافون فعل ما لم تفعلوا وقوله تعالى لم تحلبت الروم في اذنى الارض وهم من بعد
 عليهم سيعلمون في بضع سنين وقوله تعالى وعدكم الله مغنام كثيرة تاخذونها الى
 غير ذلك مما يطول تعدادها وهذه ادلة ما طعنه وذلك ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كان اميا لا يقرأ الكتب ولا يعلم صناعتها ولا يصحب احدا من تلقف
 منه تعليمات هو صلى الله عليه وسلم اخبر بما سبق ذكره في الكتب المتقدمة من
 التوراه والانجيل واخبر في القرآن عن اخبار الانبياء ومن امن ومن كف وكيف
 اهلك الله الكافرين واجبا المؤمنين ولم يذكره احد من اهل الكتاب وعلى ذلك نبه
 سبحانه وتعالى بقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك فصل الذين يقولون الكتاب من
 قبلك لقد جاك الحق من ربك والمعنى بالآية من يجوز عليه الشك من غير رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فانه معصوم مبرا عن الشك فيما يوحى اليه وانما معنى الآية

موافقة عليه السلام لاخبار الكتب المعقدة المنزلة من الله تعالى من غير تعلم
ومعناه ان كان في شكك فليست اهل الكتاب فاذا وافقوه على ما ذكره في كتاب
الله فانها دلالة على صدقه عليه السلام ومن ذلك قوله تعالى ولم يكن لهم اية ان
يعلمه علماء بني اسرائيل وذلك قيل ان كونه عليه السلام اميا دلالة على صدقه
من حيث لا يستريب اللبيب في انه مختص من الله سبحانه بانزال الكتاب عليه عليه
بفه سبحانه بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطم به حينك اذا انزات
المبطلون وقد اخبر عن ادم وما لقى من اكل الشجرة وما جرى له مع ابليس لعنه
الله ولم يخالفه احد من اهل الكتب السالفة والام الخالية وقد اخبر عن نوح
وما جرى من ام السفينه وقد اخبر عن ابراهيم وقومه وما انفق من امورهم معه وقد
ذكر قوم صالح وامر القافة وقوم شعيب وقوم هود في اقا صيص مكررة وما من
مرة تكررها ذكرامة منهم الا وفيه معان مستدركة حتى لم يحل ذكر ارضي منها
من ذكر فائدة متجددة وحكمة مستفادة وتخويف وترغيب وتزهيب ومواعظ
واداب مع الله وتحذير من عذاب الله وكل ذلك دليل على انه مخصوص بذلك
وصادق في جميع ذلك من حيث لم ينكر عليه احد من علماء الكتاب وهذه خارقة
للعادة من غير ريب ولا شك في شئ من ذلك وكذلك اخبر عن موسى عليه السلام
وجميع اقا صيصه وكيف ورثهم الله ملك مصر بعد ان عرق القبط مع فرعون
وما جرى لموسى مع قومه في امر التيه وقصة يوسف عليه السلام مع اخوته وما
اجرى الله تعالى عليه من تاويل الاحاديث تعليمها له للحكم الكثيرة والله غالب على
امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون وكذلك اخبر عن يوسف عليه السلام وما جرى له
في ان النقرة المحوت وهو صليم وقد اخبر بقصة اخنوخ مع موسى عليهما السلام في
السفينه والغلام والجدار واخبر عن قصة ايوب عليه السلام واخبر عن ذي القرنين
وتطوافه من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وبنائه السد الاعظم
سد ياجوج وما جوج وقد اخبر عن مريم ابنة عمران وكرامتها وكفالة زكريا اياها
وانه كان يصادف عندها كلما دخل عليها رزقا ويقول اني لك هذا فنقول هو من
عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة داود وسليمن وتيسير الحبل

والانس والطيور وقصة بلقيس وعرشها وكيف اتى به الذي عنده علم من الكتاب
وقد اخبر عن عيسى بن مريم وما جرى له مع بني اسرائيل وزعمهم انهم قتلوه
وان الله تعالى رفعه الى السماء وسيُفزل في اخر الزمان ويقيم به الدين وظاهر
الله الحق في ايامه عليه السلام وقد اخبر عن الدجال وان عيسى عليه السلام
يقتله بياد لد عند دمشق وقد اخبر سبحانه عن القياس وقومه وكيف
اهلكهم. واما ما اخبر عليه السلام عنه في احاديثه فلا ياخذ به الحصر وما من
شي من ذلك الا واقرت به علماء اهل الكتب المتقدمة من غير انكار شي من
ذلك والمخبر عن الشيء قد يوافق الحق احيانا ولكن لا يكون معجزة الا اذا تواجد
منه الاخبار على حكم الصدق فذلك قاطع في انه انما يقول عن اصل صحيح يعلمه لا
محالة هذا ما قصني به العرف بضروره اذ لا يجوز عند العقلاء ان يتحدث انسان
بما لا علم عنده به ويوافق الحق فيه ابد امزدا وهذا كقول القائل لو ان رجلا
لا يعرف الحق لكنه يصف ابداما اراد ويكون في جملة اخباره صادقا من غير ان يكون
عالما فادام الاخبار على وفق العلم من غير ان تتخللها خبر كاذب امر خارق للعادة
ولا يستريب في ذلك محصل هذه دلالة من معجزة عليه السلام في تلاوه القرآن لا
ينكرها احد والثانية من معجزات القرآن اخباره عن المعينات الكتابيات التي
تكون في مستقبل الزمان فاذا انتهى الوقت الذي عناء عليه السلام وقع ما
اخبر عنه على وفق ما اخبر عنه من غير زيادة ولا نقصان وقد ذكرنا ذلك في
صدر هذا الفصل والاخبار عن الغيوب لا يخاطب به الا بالوحي خاصة لقوله
تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارضى من رسوله فانه يسلك من
بين يديه ومن خلفه رصدا ولقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله وما يشعرون ايان يبعثون ولقوله تعالى قل لا املك لنفسي ضرا
ولا نفعا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
ان انا الا نذير وبشير لقوم يرمون وهذه دلالة قاطعة من نص القرآن على انه لا
يعلم الغيب الا الله تعالى فانه الذي لا يجوز عليه السوء ولا يقصد بشي من علامات
الافتقار واما راء الاضطراب والعبد عرضة لمجاري احكام الله سبحانه لا يعلم

يصيبه ولا ما يخطيه ولذلك قال عليه السلام ما احصايتكم لم يكن ليخطيكم وما
اخطاكم لم يكن ليصيبكم اي ان ذلك كله انما هو جار بقدر الله سبحانه وتعالى
فاذا اخبر غرضي من المعجيات الما صفيه او ايجاره بيه علم صدقه بتصديق
اهل الكتاب له وموافقته له فيما اخبر عنه صلى الله عليه وسلم ويعلم صدقه في
الاجراء بيه بوقوع المعجرات عنه وهذا واما من شهود له المعجرات وتبين له وفيه الاعجاز
وفهم عن الله خطابه في ظهور المعجرات على يديه كما تقدم وصفنا لذلك وترتيب
دلالة المعجزة فلا يفتقر وقوع المعجرات عنه لعلمه بانه صادق بدلالة المعجزة على
صدقته ومن عجائب معجراته في ظهور معجراته اخباره عن وقوع معجراته فاذا قال
اني ادعوا تلك الشجرة فتقبل ثم اقبلت كما قاله كانت معجراته عن كونها
ووقوع المعجرات عنه على وفق الخبر ويجري ذلك في النفي والاثبات فانه قال قل
ليمن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله فليات
احد مثله وكذلك قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فقطع وجزم القول بانهم لا
يفعلون فكان ذلك ولذلك قال المشايخ اذا حدث العبد في نفسه ان رسول الله
عليه السلام حدث في نفسه انه رسول الله فقد صدقته وانصفت بالايان به
فان حديث النفس يصدر عن حقيقة الاعين علم فلولا ان العبد عالم بانه محبور عن
نفسه بانه بنى صادق ما استطاع على حديث بذلك في نفسه وانما يعلم ان رسول
الله عليه السلام حدث في نفسه انه رسول الله بقربيه اخواله صلى الله عليه وسلم
والعلم عند قواين الاحوال علم ضروري وكذلك المعجزة في حق من لا يميز قواين
الاحوال لا ثمرة لها الا ان يفتن معها قواين الاحوال تشهد بصدق من ظهرت
على يديه وبذلك قال المشايخ من اهل العلم تدل المعجزة على صدق من ظهرت على
يده دالة قواين الاحوال على ما في الضمير والله هو الذي يهدي من يشاء ان
فهم قواين الاحوال عند ظهور المعجزة او نقلها اليه توازن فان القراين يكون مزوية
حالية وتكون مقابلة فقد تنقل الالفاظ وتختصر فيها المعاني المفهومة بقراين
احوال ثبتت عند المقال الذي المقال والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
قال رحمه الله للرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تخص سوى القرآن

كاشتقاق القمر وانطاق النجما، وانباع الماء من بين خلد الاصابع وتسييح
 الحصى وتكثير الطعام القليل والمرضى عندنا ان احاد هذه المعجزات لا تثبت
 تواترا ولكن مجموعها يفيد العلم قطعا باختصاصه بخوارق العادات كما ان احاد
 البذل من حاتم لا يثبت تواترا ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة سبحانه وكذلك
 القول في جسارة امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه وسجادة وما
 استشق القمر فقد انبأت عنه اية من كتاب الله سبحانه ثبت نقلها تواترا فهذا
 بالغ كاذب فيما نرويه ٤ معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم ينقسم الى ما
 ينقل على قضية التواتر ومنها ما ينقل عن الاحاد الثقات الذين لم يبلغ عددهم
 مبلغ عدد التواتر فالذي ثبت منها تواترا كتاب الله سبحانه وهو اعظم معجزه خص
 الله تعالى بها نبيا من انبياء عليهم السلام وقد ثبت نقله تواترا كما تقدم القول عليه
 واشتقاق القمر من اياته عليه السلام وهو ايضا قد ثبت متواترا لان القرآن قد
 تواترت الاخبار باياته وامن اية الا وقد ثبت نقلها تواترا كما قدمنا ذكره ولا عبرة
 بمن قال ان الباطنية معنى اشتق القمر طهر الحق فان العرب انما تطلق هذا الاسم على
 القمر الذي هو دُرِّي في الفلك الاول عند السماء الاول الا عند الاستغارة للظهور
 الشيء وذكر الشمس والقمر فيقولون هذا المعنى اظهر من الشمس او كالشمس الظهور
 والجلال ويقولون هو كالبدري في الجمال والاشراق فلما كثر ذلك منهم انقلوا من
 التثنية الى نقل الاسم من المثنية به فقالوا فلان شمس او بدر او قمر او كوكب
 ولكنه اذا قيل قد كسفت الشمس وارادوا به موت زيد كان غير مفهوم المراد الا
 ان تقدم قبل ما يبينه مثلا ان يقول القائل اذا مات فلان فقد انكسفت الشمس
 فيعلم بقربيه المقال ان القائل اراد بالشمس فلانا الميت وكذلك قالت طائفة ٥
 قوله تعالى اقربت الساعة واشتق القمر معناه واشتقاق القمر وهذا ايضا
 بعيد في اللسان عسير في البيان وهو وضع المصدر مكان الفعل الماضي
 والمتكسر بالظاهر هو الاصل ولا يعدل عنه الى غيره الا من ضرورة ودليل
 يدل عليه وهذا معلوم في اصول الفقه وليس من مقصود هذا الكتاب بيان
 معانيه فان ذلك انما يظهر في كتاب التاويل من اصول الفقه فليؤخذ من هناك

فهذه معجزة كباية فعلها الله له واخبرها كتابه سبحانه وتعالى ومعجزات
القرآن لا تعد كثرة فانه ما من ثلاثة آيات منه على التوالى الا وقد تحدى بها
الرسول عليه السلام حيث قال فاتوا بسورة من مثله وقد وجدنا سورة الكوثر
ثلاث آيات فوقع التحدى بثلاث آيات من كتاب الله فما من ثلاث آيات متواليه من
كتاب الله الا وهي معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الآية الاولى منهن اذا
اضيفت الى اثنتين قبلها كانت معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد عادت
الحشر الى آيات معجزتين ثم الآية الاخرى من الثلاث في الترتيب اذا اضيفت الى
اثنتين بعدها كانت معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد صارت الست الآيات
ثلاث معجزات لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا الى اخر آيات القرآن وهذا
كثير في العدد من معجزاته عليه السلام من نظروا فيه لما ذكرناه واما منع الماء من
بين اصابعه فاما كان قد بسط رسول الله صلى الله عليه وسلم يده في الاناء ثم خلق
الله ماء على ماء الاناء واخرجه الله من تحت يده عليه السلام الى اعلى الاناء وقد
قيل انه نبع من بين اصابعه عليه السلام وكلى الامرين جأته ولذلك قيل ان الله تعالى
انبع الماء لموسى صلى الله عليه وسلم على يمينه وعجبه له من حجر يضربه بالعصى والحجارة
تفجر منها الانهار عاليا اذا كانت متصلة بالارض وعجبه لموسى عليه السلام من
حجر منفصل عن الارض يحمله معه ويضعه في الارض ثم يضربه بالعصى فاذا ضرب به
التفجرت منه اثنا عشرة عينا قد علم كل انسان مشربهم فيضرب العصي فخر الله تعالى
الماء من الحجر وضرب العصا ببس الله ماء البحر هذا اثنا عشرة عينا وهذه اثنا
عشر طريا بيبسا والفا على هو الباري سبحانه وتعالى بقدرته لا العصي وخلق
البحر عند الضرب بالعصى لان الباري تعالى انما يفعل بقدرته لا بسبب
من الاسباب وقد ذكرنا ذلك عند ابطال التولد على القائلين به ثم ان الماء اذا قيل
بيع من الحجر كان توسعا في الكلام والصحيح انه سبحانه خلق ماء متصلا بالحجر واتصل
الماء بالماء حتى صار سائلا نهرا باذن الله سبحانه وتعالى وكذلك اخراج الماء من
بين اصابعه صلى الله عليه وسلم انما هو خلق الماء في الماء الذي بسط رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه يده في الاناء حتى توضع الناس من عند اخرهم وكذلك

تكثر القليل ايضا على التوسع والمجاز ومعناه خلق الطعام منتزجا بالطعام
 لان القليل يكثر في نفسه فلا يعود الجوهر الواحد جوهرين ولكن يخلق الله
 تعالى جواهر بآراء جواهر وهذا هو معنى الكثير في الطعام والماء وسائر الاجسام
 وما ذكره رحمه الله من ان احاد الخوارق لا تثبت تواترا ولكن العلم بجمليتها يقع
 على الضرورة فصحيح لان تكثر القليل وينبع الماء وان شهد به الجم الغفير الذين
 لا يصح منهم التواطؤ على الباطل فان النقل بعددهم عاد الى الاحاد ومن شرط
 التواتر استواء الطوفين والواسطه بان ينقل الجمع الكثير الى الجمع الكثير
 ولا يزال الامر كذلك من غير ان ينحط عدد الناقلين عن عدد التواتر ولكن اذا نقلت
 طائفة بنوع الماء وطائفة تكثر القليل وطائفة جنيين الجذع وطائفة نطق العجا
 الى غير ذلك مما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج من مضمون هذه
 الاسباب التواتر عنها بجمليتها ومعناه ان التواتر تثبت ان العوايد انخرقت على
 يديه ولا ريب في ذلك وهذا قاطع في ذلك فان احادنا لو رام ان يضبط سخاوة
 حاتم على عنه اسبابها لم يجد الى ذلك سبيلا ولكننا نعلم على الجملة اتصافه بالجود
 والسخاء ولا تشك في شيء من ذلك فهذه قضايا يقطع العقل بصحتها على الجملة
 على القطع ولا يحيط العاقل بتفاصيلها الا بنقل الاحاد لا غير
رحم الله باب في السمعيات : اعلوا
 ان الحق ما يفتح الباب به معنى النبوة فليست النبوة راجعة الى جسم النبي
 عليه السلام ولا الى عرض من اغراضه ويبطل صرفها الى علم النبي بربه اذ ذلك
 يثبت من غير تقدير النبوة وباطل ايضا صرف النبوة الى علم النبي بكونه نبيا
 فان المعلوم مالم يثبت فلا يقوّر العلم به فان كان النبي عالما بنبوته فما نبوته به
 وفيها السؤال فالنبوة ترجع الى قول الله تعالى لمن يصطفيه انت رسولى وهذا
 بمثابة الاحكام فانها ترجع الى قول الله تعالى ولا تؤول الى صفات الافعال وليس
 للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية بل الفعل المقول فيها فعلا واجب بالقول
 وذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة نفسية النبوة عند اهل
 اللسان مأخوذة من امرين احدهما النبأ الذي هو الخبر والثاني النبوة التي هي

المكان المرتفع ويؤول ذلك الى رفعة الانبياء عند ربهم ويقرأ النبي بالهمز ويقرأ
بغيره همز بل يشديد الياء فيكون النبي نبيا لا يؤول الى ذاة فان ذوات الحوادث
التي هي الاجسام متماثلة لاستوائها في صفات الانفس وقد تقدم القول على
صفات انفس الجواهر وانه لا يخالف جوهر ساير الجواهر بصفة نفس له تخص
به دونهم وكذلك لا يرجع معنى النبوة الى عرض من اعراضه فان اجناس الاعراض
مضبوطة وما من جسم ولا جوهر الا وهو متصف بها او باضدادها لانها تقبل
الاجناس من صفات انفسها ثم الباري تعالى خلق لها ما يشاء من انواع اجناس
الاعراض فقد تساوت الجسم في قبولها لخلق لها منها ولو تتبعنا جميع اجناس
الاعراض جميع انواع اجناسها المرتقبة النبوة من جنس منها ولا نوع من اجناسها
وكذلك لا يرجع معنى النبوة لعلم النبي بكونه نبيا فان العلم اذا تعلق بنبوته فما
المعلوم بذلك العلم الذي هو النبوة وبقي القول في المسئلة كما كان ولا تقلم النبوة
الا بعد نبوتها واما قوله عليه السلام سمعت نبيا وادم بن الماء والطين وفي
حديث آخر وادم منجدل في طينته فانه يحمل على اعلام الله ملائكة نبوة فانه اذ
ذاك وهذا كما قال صلى الله عليه وسلم الشقي شقي في بطن امه والسعيد سعيد
في بطن امه ومعلوم ان الشقي شقي عند الله في الاثر لانه اخبر ان بعضهم من
اهل النار وبعضهم من اهل الجنة ولا ينفصل الله عن القول واما معنى هذا الحديث
وما جرى مجراه في علم الملائكة حيث ورد في الحديث يقول الملك اشقي ام سعيد
فيكون العبد شقيا في علم الملك اذ ذاك ويكون سعيدا في علم الملك واما علم الله
الله سبحانه بالكانيات فاولى لا اول له ولا يتوقف تعلقه بالمعلوم على وقت
من الاوقات فان الاوقات هي الحوادث من غير مزيد كما سيأتي بيان ذلك عند كلامنا
على الاجال انشا الله تعالى وقد سبق القول منا على الاوقات وحقيقه الزمان
عند الكلام على ابطال حوادث الاول لها فلم تكن بما وقع من ذلك وما نورد
بعد هذا انشا الله تعالى وقوله رحمه الله ويبطل صرف النبوة الى علم
النبي بربه فان ذلك يصح من غير النبوة ولذلك قال اهل الحق تصح المعرفة
بالله سبحانه من غير المعرفة بالرسالة بل من غير وقوع الرسالة ولا تصح المعرفة

بالرسول وصدقته الا بعد المعرفة بموسله وأتى يعرف المرسل من لا يعرف المرسل
 فان معرفة الرسول انما ثبتت بظهور المعجزات على شروطها وهي من افعال الله تعالى
 ولا بد من العلم بانها من افعاله سبحانه وتعالى وذلك فرع عن حدوثها فاما يعلم حدث
 العالم لم يعلم افتقاره الى الفاعل واما يعلم الفاعل فاعلام يعلم شهادته افعاله
 المخارقة للعادة على صدق الرسول عليه السلام فهذا الصلح صحيح في هذا الباب
 وقد اختلف اصحابنا في علم النبي عليه السلام بانه نبي اذ ذلك بالضرورة او
 بالنظر في المعجزات فابو الحسن قال بضرورة العقل علم الرسول لما راي جبريل
 عليه السلام انه الملك وانه من عند الله وقال القاضي حجة الله عليه انما علم
 انه نبي انما علم المؤمنون به نبوته عليه السلام وهو النظر في المعجزات المخارقة
 للعادة وانه عليه السلام لما سمع من الملك القرآن على كونه معجرا باسئله علم
 صدق من سمعه منه وكذلك لما سمع القرآن من عند رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من غير تعليم بشراياه علم صدقه عند التوفيق من الله تعالى وهو الذي يوفق
 من شاء لغير وجه الدلالة في المعجزة فيمتدح ويضل من شاء فلا يعلم وجه دلالة
 المعجزة فيضلوا الله هو العلي الكبير يهدي من يشاء ويضل من يشاء ولا يشك عما
 يفعل وهم يسئلون والعلي بذات الله وجوده سبحانه وتعالى انما يعلم بضرورة
 العقل واما المعرفة بكونه فاعلا وبما يجب له ويجوز ويستحيل فلا يوصل اليه الا
 بالنظر والاستدلال بخلقه سبحانه على ذلك هكذا اجزى الله تعالى عادته ولو
 شاء ان يخلق العلم بذلك لمن شاء من خلقه لفعل وهو على كل شيء قدير ولكن هكذا
 ربط الله العظيم عوايده في خلقه فمن رام ان يعرف خالقه قبل ان يخلق فانه
 لا يتصور منه ولذلك قال عليه السلام من عرف نفسه عرف ربه ومعناه من عرف
 الصنعة عرف الصانع وهذا قد تقرر من جميع العلماء العارفين ولم يذكره الاطراف
 من الحشوية الظاهرية المجسمة فانهم قالوا يعلم ما يجوز عليه سبحانه بالتقليد
 فاجروا التقليد متبعين في ابواب التوحيد وقد ذم الله تعالى في الكتاب العزيز
 اقواما اتبعوا ابا هر على غير بصيرة ولا دالة فقال تعالى اولوا كان الشيطان عدوهم
 الى عذاب السعيرين وزعمت طائفة ان الانبياء يعرفون معنى الربوبية من حين الصغر

حيث يميز الصبي أباه من غيره وأمه من غيرها واحتجوا في ذلك بقصة عيسى
 صلى الله عليه وسلم حيث قال وهو من أهل المهد أني عبد الله الثاني الكتاب جعلني
 نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وهذا الذي ذكروه احتجا جاحنا لا ننكره ولا كنا
 لا نشتزكه وذهب طائفة من اصحابنا الى ان النبي يعرف ربه قبل مدة المكلف
 ليرد عليه البلوغ بلوغ مدة الخطاب وهو عارف بربه وذهب طائفة الى ان النبي
 يعرف ربه بعلم ضروري وهو كراهة هو بان يكون متفكرا عارفا بربه فان النظر
 طلب على المعرفة بنفسه وبربه تعالى وهذا يؤول الى ان تمر عليه اوقات لا يكون
 فيها عالما بربه ولا يحدث نفسه قالوا والانبيا معصومون من ذلك كله وذهب
 طائفة الى ان الانبيا يعرفون ربهم بعلوم مكتسبة من غير تقدم نظره وهو كثرزوا
 من ان يعرفوه ضرورة فان الضرورة لا ثواب عليها وانما يكون الثواب على ما يستطيع
 عليه العبد كسبا ولا يتعلق التكليف بما لا قدرة للعبد عليه وكثرزوا من ان يسبق
 العلم به الفكر فان الناظر زمان النظر ليس عارفا بما يطلب العلم به وقد بينا
 في صدر هذا الكتاب ان النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ويضاد جميع اضداده
 وكل ما ذكره جاز غير ممنوع ولا حجة لاحد منهم على تعيين مذهبه وذهب الامتداد
 ابو اسحاق رحمه الله الى ان العلم بالامور الربانية وما يجب منها يجوز من احكامها
 ويستحيل عليها انما تعلم بعد نظري الادلة وطرد مسئلة هذه وقال لا يجوز
 ان تنال العلوم من غير ان يتخللها نظره وقد سبق القول عليه في اول هذا الكتاب بما
 فيه غنمية وكفاية وبيننا انه ليس بين النظر والعلم المطلوب به ارتباط من الارتباطات
 العقلية وان لم يكن بشرط فيه ولا دليل عليه ولا علمه فيه ولا هو تولده ولا هو يحده
 وانما يرتبط العلم معه على التأخر عن وجوده على ربط الاعتياد الكامن من المقادير
 فربما يرتبط احدهما مع الآخر وربما يرتبط ارتباطا العوايد احدهما بعد الآخر
 فاما ما يرتبط احدهما بالآخر معا فكا ارتباط المس مع الاخراق وما اشبهه من قبيل
 الملموسات كاللمس باليد والذوق باللسان الى غير ذلك مما يكون عند الملمس من
 اللذات والالام واما ما يكون احدهما مرتبطا بالآخر متاخرا عنه فكالكل مع الشبع
 والشرب مع اليرى فان ذلك ارتباط معتاد واحدهما بعد الآخر من ذلك الفكر والعلم

فان الرمان الذي تنفك
 فيه التفكير ينظر الناظر
 في ذلك

المطلوب به فانه يقع بعده ولا يقع معه ولكن كل على حسب ما عوده الله تعالى
من سرعة الفهم وبطءه فربناظر يعلم المطلوب في مدة قريبة وربناظر تطول مدة
نظره ودهو اطويلا وذلك الى الله تعالى راجع في تدبير امور عباده فان العقول
كلها على قضية واحدة وانما هو راجع الى خلوا القلب عن احتيا وتضاد العلم بالمطلوب
فيقع العلم بالمطلوب سريعا عند ذلك واخر كلما نظر او غيره له تحدث في ضمير وباشيا
منعته عن الاشتغال بالمقصود بالفهم والتعليم والفهم والله اعلم بسر امر عباده
وهيات خلقهم وقد جعل للحكمة اشلا وقد جعل للبلادة اهلا وهذا امر لا
يعلم بعلة قطعية وانما هي امور ربانية ولا عبرة بالطبيعي حيث يقولان ذلك
راجع الى قوة هي الاعتدال في المزاج او القرب من الاعتدال فان المزاج لا اصل له
فكيف ما بني عليه وقد تقدم القول في الرد عليهم عند ردنا على القائلين بالتولد
ومن جناسهم ياخوانهم الفلاسفة الدهرية والالاهية ومثاله لك في المحسوس
الاعتدال الذي يكون بعد سبب الشبع مع الاكل فرب شخص لا يتبع شبعه الا بعد
اكل طويل وما كاول كثيرا ورب شخص يفتك الشبع بعد اكل قليل وما كاول يسيرا
ولا سبيل الى تعليله بعلة قاطعة الا ما يكون ظنا لا قطعا مثل ان يقول الطبيب
المعدة حارة مفرطة في الحرارة فيحترق فيها الطعام قبل نضجه فلا يبقى منه ما يسرى
الى الكبد من الدماء الايسر فلا تنغذ به الجوارح تغذية يقيم البدن الا بعد
اكل كثير لما كاول كثير وهذا الذي ذكره على وجه الدلالة على ذلك ليس بجاد
في بابه ولا مطرد اعند اربابه فانا نجد الانسان ياكل كثيرا وجيئد يكون منه
الشبع ثم ينزل كما ينزل الثور والبهائم ولو كان ما قالوه لا يحترق كل ذلك في المعدة
ولا يبقى من الجميع الا القدر اليسير وما هو على الحقيقة راجع الى ما يفعل الله بها
سبحانه وتعالى من الشبع اذا تناول شيئا ويخلفه من الجوع كمن شأ اذا شأ
ثم يجري سبحانه لكل احد عادته التي خصصه بها وقانونه الذي رتب له وهذا
تدبيره تعالى في خلقه واجرا عوايده في برئته سبحانه وتعالى ولذلك نجد الفكر
يطول ويكثر لقوم وبعد ذلك يكون المطلوب المذني هو العلم كما يحصل المطلوب
بالاكل الذي هو الشبع وكما يحصل المطلوب بالشرب الذي هو الرمد نجد الفكر

ق

ري

كل
يقصر في حق آخرين ويحصل المطلوب به الذي هو العلم كما يحصل المطلوب بالآلة
الذي هو التبضع عند القليل من الأكل هذه أفعال الله سبحانه ولذلك قيل
إن أحكامه في خلقه سبحانه لا تجري على قياس خلقه بأن تأتي مفهومه العقل
وغير مفهومه هذا في مخلوقاته وكذلك في أحكامه في شريعة تارة تفهم على
الأحكام وتارة لا تفهم للحكمة عملة فتبقى على حكم التعبد صرفا فالحكم لله العلي
الكبير هو الذي يريكم آياته وينزل لكم من السماء رزقا وما ينذركم إلا من ينبي
وإذا كان لا معنى للنبوة إلا قول الله سبحانه أنت نبي ورسولي والله سبحانه
قد قال ذلك في آله وكذلك إن قيل هو تعلق قوله سبحانه أنت رسولي فإن
ذلك أيضا ما يشبه أن لا إذا التعلق صفة نفس للصفة المتعلقة ولم ينزل قول
الله العظيم وغيره القديم متعلقا بالخبر عنه لا بتدليل الكلمات الله فلا يكون النبوة
وجود الكلام القديم ولا يتعلق بالخبر عنه وإنما يكون النبوة حادثة ولذلك قال
أهل السنة النبوة جارية غير واجبة خلافا لما عتزله حيث قالوا إن النبوة
واجبة وخلافا للفلاسفة حيث قالوا إن النبوة مستحيلة والحق عند أهل السنة
فإن الله تعالى قال ويوحى بأذنه ما يشاء والمسئلة لا تعلق لها إلا بما يبرأت وإذا قيل
أرسل الله رسولا لم يكن معناه أخبر في آله بل يكون شيئا مفعولا زائدا على الخبر
الآزلي وإذا كان الأمر كذلك فلا يخلو النبوة إما أن يكون راجعة إلى الكلام الملقى
الذي خلقه الله تعالى للملك فيكون أخباره آياه أنه إياه الله هي النبوة أو يكون
ذلك راجعا إلى سمع الخطاب وهو أراك مخلوق للنبي وذلك من الصفات الحادثة
أو تكون النبوة كناية عن فهم النبي لمعنى الكلام الذي ألقى إليه وأوحى إليه
أي ألقى إليه على سرعة فإن الوحي معناه الأسراع ومن كلام العرب الوحي ومعناه
العجل ومن كلام العرب أوحى فلان إلى فلان معناه ألقى إليه سرا ومن ذلك قوله
تعالى يوحى بعضهم إلى بعض والشياطين لا يلقون للآدمي جهرا وإنما يلقون إليه
سرا في ضميره والذي ارتضاه المحققون أن النبوة راجعة إلى خطاب الله تعالى إذا
بلغ إلى النبي وهو الذي أنباه الله سبحانه وإذا أنباه الله ملكا فهو في أصل اللغة
نبي بمعنى منبأ ولكن لا ينطلق في العرف نبي بهذه التسمية إلا على آدمي إذا أوحى

الله تعالى اليه وكذلك اذا اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا من
 الناس فهو في اصل اللسان نبي بمعنى انباه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ولكن لا يطلق هذا الاسم على احد عرفا غالبا وكل من ابني فهو ضئي "معنى
 مخبر فان النبأ هو الخبر يقال انباه اي اخبره قال الله تعالى قالت من انباك
 هذا قال نبأني العليم الخبير اي اخبرني العليم الخبير وقال سبحانه وتعالى
 لم تستطع عليه صبرا اي ساخبرك فعند السمع للخطاب والمفهم للمعنى
 بحوث هذه التسمية لا يجرى الخطاب قبل سماع الرسول عليه السلام العبارة عنه
 وفهم معناه فان من تكلم في غيبة شخص بما خاطبه به اذ حضر لا يقال انباه
 واخبره فاذا سمعه صح ان يقال انباه فهو مبتدأ واخبره فهو مخبر على الحقيقة ولو
 هذه الفكرة لما كان لكل احد من خلق الله ان يقول ان الله تعالى انباهني واخبرني
 فانه ما من حاد الا والله العظيم قد خاطبه في عهده وفي وجوده لانه سبحانه
 اذا اراد شيئا انما يقول له كن فيكون فقد خاطبه جميع الكائيات ثم هو سبحانه قد
 اخبر عن عظيمته ووجدانيته وما يجب له من الجلال والعظمة وخاطبه بذلك
 جميع العقلاء من خلقه وقد امر اهل الكليفة في ازلهم وعند وجودهم واستجماع
 شرائط تكليفهم وخطاه الله تعالى عام تعلقه بجميع المكلفين ولكن لا يسمى
 احد منهم نبيا الا من كلمه الله شفاها او وحي اليه بذلك ملكا وقال اهل
 المعرفة ليسوا بملوك ولا ملوكهم ولا يملكهم ولا يملكون ولا يملكون الا ان
 يخاطبه لنفسه فان الصحابة ابصر واخبر بل عليه السلام في حديث الاعرابي سمعوا
 كلامه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سوا الا وجوابا ولا يقال في احد منهم
 انه نبي وكذلك قال اهل المعرفة فيمن خاطبه الملك شفاها لا يقال فيه نبي
 الا ان يقول له عن الله سبحانه ان الله يا مكرم بكذا او ينهاك عن كذا ويقول لك
 افعل كذا فان الاوليا قد يخاطبهم الملائكة ويسمعون كلامهم وليسوا بانبياء
 وقد روي عن بعض التابعين انه قال ان كاتبي كانا يسلمان علي حتى اكنوت
 فانقطع عني تسليمهما والله اعلم حيث جعل سبحانه الالة والنبوة خصوصية
 من الله تعالى وفضيلة يهبها لمن يشاء من عباده وليست بكنسبة وقالت

الباطنية ان النبوة مكشوفة وذهبوا الى ان العبد اذا التزم الصدقة ^{الامانة} والا
 والعفاف من الصغر ترادفها بالمجاهدة في مدة التكليف حتى انقطعت عنه
 الامور المشوشة للقلوب المانعة من الحضور في مطالعة الغيوب غلبت عليه
 الملكية وفقرت عنه الخلق الشيطانية وبقي انسياقا في الظاهر ملكيا في الباطن
 فتجلا له عند ذلك انوار الربوبية وبدا تنفذ بعياب الغيوب حتى يعطي من
 القوة بحيث يشاهد ما خلف الجذرة ويطلع على ما تكتمه الضاهر من الخفيات
 ثم بعد ذلك تكلمه اشخاص وسمع كلامهم دون غيره ويرى اشخاصا دون ان يراهم
 غيره ومن عجب مذهبهم قولهم لا ملك وانما هي خواطر حسنة ونقولون لا شيطان
 وانما هي خواطر سيئة ولكنهم يقولون اذا خطر به هذا الخطر فهو همه من شخص
 يخاطبه ويراه تنجيلا لا حقيقة وعلى هذه الجهالة درج متصوفة الزمان ولم
 يصلوا الى تحقيق وبرهان وهم مع ذلك موافقون المنصاري على هذه الجهالة
 ومصابون لمر في هذه الضلالة وقد نصبت فرقة منهم الى اثبات الملائكة ولكنهم
 قالوا بتخصيص الاماكن لم من غير ان يبدلوا بها ما كن غير ها واحتجوا على
 ذلك بقوله تعالى خبرا عن الملائكة انما ابصروا في مقامهم ثم تنجمله كايضا معه بما
 دته حيث هو وهذا الذي ذكروه عناد للشريعة صدر عن جهالة بالقواعد
 العقلية اذ لا يلحق في شئ من خطابة الملائكة الا ديسين والانتقال الى اماكنهم
 وجه من وجوه الاستحالات وما لم يلق فيه امر مستحيل كان جائزا لا محالة ثم
 وقوعه وكونه انما يعلن بالخبر اذ لا تخكر للعقل على ما يقع ولا يقع وانما سلطان
 العقل على الجواز ثم الامر بعد ذلك واجمع الى ارادة الله سبحانه فاذا اراده وهو
 القادر عليه اوجده بقدرته وما تقولوه من محذور وجود الملائكة والشياطين
 فكفر بالله وبرسوله وتكذيب لله ورسوله والعياد بالله من الكفر بعد الايمان
 وقالوا في جبريل عليه السلام انما هو كناية عن جبر الله تعالى محمد عليه السلام
 على الحق حتى عرفه وقصده وجاهد عليه ومعنى جبريل اي جبر الله الذي
 جبر عليه محمد عليه السلام وهذا كله تخليط في دين الله وتكذيب لكتابه
 قال تعالى في الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقالوا هم من خشيتهم

في
 في
 في
 في

مشفقون وقال ولا يشفقون الا لما رنضى وقال بايدي سفرة كرام بررة
 وقال ما يلفظ من قول لا لده رقيب عتيد ولا دين ولا ايمان لمن كذب الله في
 اثبات ملائكته واثبات الشياطين المسخرين في زمان سليمان وبهذه الاباطيل
 قال الجبائي وابنه من انكار الجن والملايكة وكذلك قال جميع اهل الضلال من
 الفلاسفة ومن اتخى نحوهم من الطبائعين وهذه الافان لعدم العلم بالمعقولات
 حق تبيين الجايزات من المستحيلات ومن الواجبات ولذلك قيل من حكم بالوجوب
 المستحقة وبالجواز لاهله وبالاستحالة للمتنصف بها كان من العلماء الربانيين
 وجها بذه الدين ومن اهل اليقين المتصرفين بعقولهم في ملكوت السموات والارض
 وكذلك نوحى برهم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين واليقين سكون
 القلب بمعرفة الحق وتلج الصدر بمعرفة اجناس المخلوق والله يهدي من يشاء الى
 صراط مستقيم ومن انكر الملايكة فقد انكر النبوة فانها راجعة الى انباء الباري
 تعالى عنده بواسطة ملك او نبي وساطة وهذا جايز عند اهل الحق وهو متمنع
 عند اهل الاعتزال اذ لا كلام لله تعالى عندهم فان الكلام عند جما عتهم حر وق
 واصوات لا تقوم بذاته الله في اقتضاف بها سبحانه وتعالى وانما تقوم بالجسام وسمعا
 النبي ولا معنى لتسميته متكلميها الا انه خالفها وصدقها وقد تقدم الرد عليهم
 في اثبات الكلام القديم لله تعالى واثبات كلام النفس في حق المخلوقين فاعني عن
 اعادته ههنا واذا كانت النبوة راجعة الى تعلق كلام الله سبحانه به بعد من
 عبيده خطابا له والى خلق السمع له والفهم له فان ذلك امر يخص الله به
 من شاء من عباده المخلصين ويؤمن به على من يشاء من بين المخلوقين ولا يسئل عما
 يفعل وهم يسألون والله تعالى ارسل الرسل مبشرين ومنذرين وجعلهم
 قادة للادبيين وختمهم بافضلهم عنده رتبة واعظمهم منزلة ورفعة وحكم له
 عليهم بالسيادة وقال صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم وقال ادم فمن
 دونه تحت لوائى ولوادركنى موسى وعيسى لمسيهما الا اتباعى ولا اعتراض
 على الله سبحانه فيما قدر وانوم ولا في كل ما جرى به الحكم في القديم من تخصيص
 بايجاد او عدم **فصل في حجة الله** فان قيل نعموا عصمة

الانبياء وما يجب لهم قلنا يجب عصمتهم عن ما ينافي مدلول المعجزة وهذا
 ما نعلمه محققا ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون فان قيل هل يجب عصمتهم
 عن المعاصي قلنا اما الفواحش المودعة بالسقوط وقلة الديانة فموجب عصمة
 الانبياء عنها اجماعا ولا يشهد العقل لذلك وانما يشهد العقل بوجوب
 العصمة عن ما ينافي مدلول المعجزة وهو الصدق في كل ما يبلغون عن
 الله سبحانه فاما الذنوب المعدودة من الصغائر على تفصيل سياتي الشرح
 عليه فلا ينبغي العقول ولم يرق عندي قاطع على تغييرها ولا على اثباتها اذ
 القواطع نصوص واجماع ولا اجماع اذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على
 الانبياء والفصوص التي ثبتت اصولها قطعيا ولا يقبل فحواها التاويل غير
 موجودة فان قيل فاذا كانت المسئلة مظنونة فيما الاغلب على الظن عندكم
 قلنا الاغلب جزاؤها وما شهدنا اقا صبيح الانبياء عليهم السلام في آي من
 كتاب الله على ذلك والله اعلم بالصواب فان قيل قد استنوعت ما يليق
 بالمعقود في النبوات واضرب عن الزود على العيسوية قلنا انما فعلنا ذلك لوضوح
 تناقض قولهم فانهم القوموا شرعهم خصصوه بالعرب دون من عداهم وقد
 علمنا ضرورة انه عليه السلام اذ ما كونه مبتغيا الى التقليل قال تعالى وما
 ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا وارسلد عاتة الى الاكاسرة وملوك
 العجر فوضح بذلك سقوط مذهبهم وتجزيد ما يسوع جهله في النبوات
اعلموا حرم الله ان العصمة في لغة العرب هي المنع ومن ذلك يقال في
 الجبال وفي من امتنع منها العضم والمنع على الاطلاق لا يسمى عصمة فان
 الانسان قد يمنع من الخير ولا يقال عظم من الخير فالعصمة اسم موضوع للمنع
 عما يضردون ما يمنع وهي على اربعة انواع **احدها** المنع عن ضرر الحيوان
 حتى لا يصل احد اليه بنوع من انواع الضرر وهذا هو معنى قوله تعالى والله يعصمك
 من الناس اي يمنعك من ضررهم والنوع الثاني هو عصمتهم ومنعهم من الكفر
 واسبابه ومواقف ابوابه **والثالث** من انواع العصمة المنع من الوقوع في المعاصي
والرابع من انواع العصمة المنع من الاصرار على الذنوب صغائرها وكبارها

فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكفر واثوابه قبل الابتعاث وقبل النبوة
 وهذا مما اذفق عليه جميع اهل الاسلام وان الله تعالى ما ابتعث رسولا من الكافرين
 الا ان يكون منهم في الحسب لاني الكفر والظلال واما قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
 فقد اختلف العلماء فيه فمنهم من قال ووجدك ضالا اي محببا فهدى ومعنى الآية
 على هذا انه كان محبا في الطاعة ولا يعلم كيف يقبضها حتى اعلمه الله بالوحى ما ياتى وما
 يذر وهذا معنى قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحنا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب
 ولا الايمان ومعناه ما كنت تدري القرآن قبل نزوله وما كنت تدري الايمان الذي
 هو الايمان قل ببيان احكامه واما ان يقال ان نبيا من انبياء الله كان جاهلا بما يجب
 ويجوز ويستعمل على الله تعالى فلا يسيل اليه وما قال به احد من طبقات الناس ولا
 من اهل الملك وقالت طائفة في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى اي جابزا في امر
 التكليف والاحكام فهذا معناه بين الاحكام من الحلال والحرام وقيل في معنى قوله
 تعالى ووجدك ضالا فهدى اي قدوة فهدى بك والى هذا ذهب صاحب الختاتين
 في التفسير وقال ان العرب تسمى الشيء الذي يقبض به الضال في الضلالة
 ومعناه يهتدى بها الضال كالشجرة او الرابضة او ما نصب علامة على مراد السبيل
 واستنقاصه واهتدائه وعلى الجملة الانبياء معصومون اجماعا من الكفر ومن
 تبديل احكام الله والابتداع على شرعهم والسبيل الى عصمتهم ينقسم قسمين
 احدهما العقل والثاني الاجماع وعصمتهم انما ثبتت من جنس الوحى ونزوله ولا
 تستلزم العصمة قبل ذلك الا عن الشرك وعادة غير الله سبحانه ولذلك قيل
 لهايات الاولياء هي مبادئ الانبياء عليهم السلام واما ما يكون من العصمة معلوما
 بالعقل فهو كل ما يصاد الصدق في اخباره عن الله ولا ينافى الصدق فيما يجنب
 به عن الله سبحانه الا الكذب عليه سبحانه وتعالى وانما دل العقل على ذلك من
 حيث دلت المعجزة على صدق من ظهرت على يديه فلو اتى بكذب على الله وافتراء
 عليه فيما امره بتبليغه لانتقضت دلالة المعجزة الدالة على صدقه ولم تكن دليلا
 وبطلان عجزها وقد علمت دلالة المعجزة بتحديد من ظهرت على يديه تعلق الدلائل
 العقلية فانها تستند في دلائلها الى وجوب كون كلام الله تعالى صدقا حقا لانها

تنزل منزلة قوله تعالى صدق انا ارسلته فلو اظهرها على يدا الكاذب مع تحديه
بالصدق والنسوة لكان قايلا له صدقت والله تعالى لا يصدق الكاذب فانه
من صدق كاذبا كان كاذبا ويتبع الى الله عن ذلك علوا كبيرا واذا استنفدت
المعجزة في دلائلها الى هذا فكل ما يناقض دلائلها فانه مود الى جوار الكذب
على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكل ما ودى الى كونه كاذبا على الله سبحانه
فالمعجزة تشهد بخلافه من حيث هي دالة على صدقه فيما يبلغه عن ربه جل
وعلى واماما كان من المحرمات التي هي من الفواحش وهي التي تسقط العدالة
وتزود الشهادة وتمنع من قبولها فلا يجوز على الانبياء اجماعا من الامة واتقا
من الامة وذهبت المصلحة الى ان الانبياء معصومون فيما شأنه التبليغ
وفي كل محرم عقلا وقالوا لو ظهرت على يدي نبي محرم وهو يقول انها محرمه
لم ينق العقلا باقواله في الاحكام وبيان المحل والاحكام واز لك عالم الله تعالى
حكاية عن شبيب صلى الله عليه وسلم وما اراد ان يخالفكم الى ما انهاكم عنه
ولان الناس يميلون الى الافعال في نظرهم اكثر مما يميلون الى الاقوال وهذا الذي
قالوه لا اصل له فان المعجزة انما دلت على الصدق عن الله في كل ما امر ان يبلغه عن
ربه فحسب ياها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقال تعالى يا علي الرسول
الا البلاغ ومعناه ما عليه في رسالته الا ان يبلغ ما امر من غير زيادة ولا
نقصان وليس عليه ان يهدي احدا فان ذلك راجع الى الله تعالى ليس عليك هدم
ولكن الله يهدي من يشاء وقال تعالى ان يخص علي هداهم فان الله لا يهدي من
يضل وما لهم من اصر من عليه من ربه وضايف مختص به وضايف يشركه
فيها اهل المكلف من امته الذين ارسل اليهم ثم انعقد الاجماع على عصمتهم
من المحرمات البينة الفحش التي هي تسقط العدالة وكيف تؤخذ الاحكام عن
شخص لا تثبت عدالته ولا تقبل شهادته فان اصل الرسالة الشهادة على
من هو كفاؤا بدلا وغيره ولذلك قال تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا فما
كان من هذا النوع من الكبار والفواحش فان الامة مجمعة على تنزه الانبياء
عليهم السلام وقد اختلف اهل العلم في الصغار هل هي طائفة الى ان

الصغار هي ما لا يؤذن ارتكابها بقلّة الديانة ولا تسقط العدالة ولا الشهادة
 وذلك مثل ما يصدر من الانسان عند الخرج والغضب ثم يندم على ما جرى
 من ذلك وهذا هو السريع الغيثة **و** قالت طائفة بنى الصغار اصلا وقالوا
 ان جميع المحرمات كباير فان ما يعصى به الكبير فهو كبير فعلى قدر المعصية
 بالذنب يعظم الذنب والله هو الكبير على الاطلاق فما حرمه فهو كبير على
 الحقيقة فان عذاب الله شديد والله ان يعاقب على العمل القليل بالعقاب
 الكثير وله ان يعاقب على العمل الكثير بالعقاب القليل وله ان يعفو ويغفر
 ولا يؤخذ بالذنب لمن شاء وله ان يؤخذ به من شاء من خلقه ولا اعتراض عليه
 فعذابه مخوفة وعفوه مرحوم فكل ما صدر عن العبد مما حرمه الله فهو كبير
 بالاضافة الى من عصى به وهو الله العظيم سبحانه وهذا مذهب اكثر
 اهل السنة وذهب طائفة الى ان الصغار مقدّمات المحرمات كالنظر
 واللمس والقبلة والمباشرة بالبدن من غير مسيس وهو اللبس الذي قال
 الله تعالى فيه الذين يحتجبون كباير الائم والفواحش الا اللهي ان ربك واسع
 المغفرة وذهب طائفة الى ان الصغار هي كل ما نهى عنه على وجه الكراهية
 كالاكل بالشمال والاستنجاء باليمين ولبس الثقل بالشمال قبل اليمين وخلع
 اليمين قبل الشمال الى غير ذلك مما كان الامر به تدبا والنهي عنه كراهية وهذا
 قال كثير من اهل العلم وذهب طائفة من اهل الحديث الى ان الصغار ما عدا
 الكبائر والكبائر عندهم ما ذكره عليه السلام من الشرك والقتل والزنا وشرب
 الخمر وشهادة الزور وقذف المحصنات والفرار من الزحف والتميمة والغيبة
 وعقوق الوالدين والسحر الى غير ذلك مما ورد ذكره في الحديث عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من قتل الولد مخافة ان يطعم مع ابيه وكذلك الاعتراض
 على القدر بقول العبد وكيف قالوا ما سوى هذا ان كانت محرمات فهي من
 الصغار عندهم والاولى في هذه الاقوال ما ذهب اليه القاضي ابو بكر الباقلاني
 رحمه الله في طائفة من ان الصغار هي كل ما نهى عنه نهى الكراهية لا نهى التخيير
 ولذلك قال في قصة ادم عليه السلام اما كان النهي عن الشجرة نهى الكراهية لا

نهى التجرير فان ادم بنى من حين احياء الله تعالى ونفخ فيه من روحه وهو قوله
تعالى قال يا ادم ابشهم باسميهم فقد خاطبه ربه وقد ثبتت العصمة للانبياء
من وقت الوحي الذي جاءهم من عند الله تعالى حتى الى الممات وقد اختلف اصحابنا
في تناول قصص ادم صلى الله عليه وسلم واكلم من الشجرة فمنهم من قال انما اكل
منها ناسيا للتجرير والنهي فوقع منه الاكل ولم يكن قاصدا للمعصية والمخالفة
وانما كان ناسيا وهذا التناول غير صحيح لقوله تعالى عن قول الشيطان الرجيم
ما نهاكم ربكم عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وهذا
يبين انها ما اكلمها الا عامدين قاصدين لينا لا الخلود والملكية في الجنة
وكذلك قالت طائفة ما اكلم من الشجرة الا بنا ويل وهو ان الله حرم عليهما
جنس الشجرة فتناول ادم انه حرم واحدة بعينها لقوله تعالى وما تقر بها هذه الشجرة
قالوا فترك المشار اليها واكل من جنسها متجاوزا لانهم بهم تحريم جنسها كله وهذا
ايضا ينفق قوله تعالى فاكلمها والضمير عائد على الشجرة المنهى عن اكلها
ولقوله تعالى لم انه كما عن تلك الشجرة واقل كما ان الشيطان لما عدو مبين وكذلك
قوله تعالى مخبرا عن الشيطان الرجيم ما نهاكم ربكم عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمها اني لكما من الناصحين فدلها بها بفرو في هذه
الاية دليل على ان اكلمها من الشجرة كان بعلم انها هي التي نهاها الله عنها
قال القاضي فلم يبق من تناول مع عصمة ادم عليه السلام الا ان يكون النهي عن
اكل الشجرة نهيا على الكراهية لا على التجريم فاحتج عليه بقوله تعالى وعصى
ادم ربه فغوى قال مجيبا المعصية في لغة العرب تقع على كذب ما نهى عنه على
اي وجه كان النهي على التجريم او على الكراهية وانما معنى عصى خالف فيما امر
به او فيما نهى عنه فان التجريم لا يفهم من مجرد النهي وانما يستفاد من الخبر عن
العقاب على الترك في الامر او النهي فنترك الما مורה اذا جعل العقاب على تركه
هو الذي يوجب الاثم وارتكاب المني عن الذي جعل العقاب على ارتكابه هو الذي
يوجب الاثم والعقاب فعلى هذا اكل اثم عاص وليس كل عاص اثمنا وذهب في هذا
الباب الى ان الصغابر هي التي تسمى ذنوبا صغابروهي هذه التي تركها خير من فعلها

ولا عقاب في فعلها وكذلك في الترك والنهي وفي الامتناع والامر وطرد هذه
 المسئلة من كل الجهات وقال كل ما تكفوه الاعمال فهو من هذا القبيل لقوله عليه
 السلام حيث ما ذكر ما يكفر الذنوب ما اجتنبت الكبار واما قول من قال ان الكبار
 هي المحرمات كلها والى ذلك ما لا ابو المعالي رحمه الله في هذا الكتاب بل صرح به
 ونص عليه ثم تكون عند هؤلاء الصغار ما ذهب اليه القاضي مما نهي عنه علي
 وجه الكراهية لا على التخيير وقال بعض اهل العلم الذنوب على ضربين
 ذنب قائم بنفسه في الاثم وليس تابعا الى غيره وذنب هو مبدأ غيره وتابع له في
 الحكم الاول كالظن السيئ وما اشبهه في الانفراد والثاني كالتمسك والقبلة
 والنظرة على التعمد اذا امر عليه السلام الرجل الذي قال نلت منها كل شئ الا
 الفعل فقال له الرسول عليه السلام اصليت مقنا هذه الصلاة قال نعم فانزل
 الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين فقال عليه السلام
 العيز تزي الحديث ثم قال عليه السلام والغرض بصدق ذلك ان يكد به فاعلم عليه
 السلام انه ما يقع الفعل الذي هو لنا حشنة كان ما تقدم من سائر الافعال تستقطه
 الحسنات لكونها لمّا قد وعد الله بالمغفرة فيها بقوله الا اللهم ازرني واسخ
 المغفرة وما تغفر من امور الانبياء عليهم السلام انما كانت مقدمة للفعل لا فعلا مثل
 قصة يوسف صلى الله عليه وسلم فانه قال تعالى فيه وشان زليخا امرأة العزيز
 ولقد هممت به وهي بها لولا ان راى برهان ربه فمعنى الآية ان قوله لولا انما هو
 مانع وهذا هو المعلوم في لغة العرب ان لولا امتناع الفعل لوجود غيره اذ يقول
 العزى لولا فلان لذهب فلان وهي على العكس من قولم لوجا فلان لذهب فلان
 واذا كان الامر كذلك فالمفهوم من قوله تعالى لولا ان راى برهان ربه ان برهان ربه
 كانت رؤيته عليه السلام اياه مانعة له من فعل وما ذكر من الافعال في الآية الا
 قوله ولقد هممت به وهم بها فعلى هذا اليركز حرف لولا ما نعا من الهم فانه قد وقع ولا
 تمنع لولا من شئ قد وقع وانفق وجوده وانما تمنع ما لم يكن بعد ويكون في علم الله
 لولا الشئ الذي كان من البرهان الذي ذكره او ما شاء الله من الموانع لوقع ذلك
 الفعل ولا يحل قوله لولا على الفراغ من المعنى يتعالى الله عن ذلك فلم ينق الا انه

انما امتنع من الهمة ويكون معناه لو ان رأى برهان ربه لهم بها وذلك معلوم
 من قوة المعنى ومن طريقه العرب فان احدهم يقول كان فلان قد مات لولا فلان
 هذا اذا ظهر ذلك من قوة المعنى وانه لو لا فلان لقتل فلان فيكون المقدير
 ولقد همت به ولو ان رأى برهان ربه لهم بها هذا اذا جعلنا الهمة اداة الفعل
 فيحتاج الى نفيه بلولا التي اوردناها لان اداة الحرام حرام والدليل عليه اجماع
 الامة على ان من تاب من ذنب ثم نوى واراد قصدا ان يفعلته فقد انقضت توبته
 وعاد الى اصواره والتوبة فرض والاصوار محرم ولا يعيد الى الحرام وينقض الفرض
 الا ما هو بوصف التعمير وذاته فتح عصمة يوسف عليه السلام لنا ولنا ذلك التناول
 ونفيها عنه الهمة وان كان الهمة بمعنى التردد وهو قول القائل افعل لا افعل من غير
 ان يكون الهمة قصدا واردة ولذلك قال عليه السلام لقد همت ان آمر بحطب
 فيحطب ثم اعيد الى قوم يباخرون عن حضور الجمعة فاحرق عليهم بيوتهم وهذا الحديث
 ولم يفعل ذلك عليه السلام فعلنا انه لو كان قصدا ونية وعزم ما وعد الفعل عليه
 السلام فانه انما يقصد ما هو طاعة او فرض ولو كان كذلك ما كان عليه السلام
 يباركه حتى يقضى فيه ما عزم عليه وقصده فانه لا يقصد الا باذن الله ولا يقول
 الا باذن الله ويحتمل مع هذا ان يكون قصده ذلك بامر الله ثم تركه بامر الله والله اعلم
 بما اراد رسوله عليه السلام ويدل على ان يوسف صلى الله عليه وسلم ما اتى محرمة
 قصدا ولا عزم ما قوله سبحانه فيه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا
 المخلصين قال اهل العلم السوء القصود والفحشاء الفعل فقد اخبر تعالى ببراءته
 عنهما جميعا وقوله سبحانه انه من عبادنا المخلصين دليل قاطع على انه لم يات سنيا
 ينقض توبته ولا يثبت حوبة والناس عند الامتحان بالقنينة على اقسام فمنهم
 القوي عند ذلك لا يعرج على هوى نفسه بل ياباه من اول وهلة ولا يلبث في التعمير
 وهؤلاء هم الاقوياء ومنهم من اذا خطر به خاطر القنينة لم يقو على نفيه من اول تعلقه
 حتى تردد وقال افعل لا افعل فيكون مجرؤه هواءه وبزجه خوفه من عاقبة السوء
 ثم يتداركه الله بنفي ذلك عن ضميره وهذا هو المراد بقوله تعالى لا تكذب على العبد
 اذا هرت عبيدي سبيته فلا تكذبوا فان عملها فاكتبوها واجدة واذا هرت بحسنة

فاكبتوها له حسنة وان عملها فاكبتوها له عشر او الله اعلم بذلك: ومن
 الناس من اذا ورد عليه الخاطر بالذنب وهو الكلام الدايمة النفس لا يقو على
 دفعه من اول مرة حتى تزداد وهم ثم تبت على ذلك حتى انفرد عزمه وزال همه
 وهذه حالة القصد والارادة والعزم وليس بعد ذلك الا الوقوع في الذنب او عصية
 وواقية من عند الرب والذي ينبغي ان يدين به الورع المتقي في قصة الصديق صلى
 الله على نبينا وعليه انه وصل الى التردد ولم يجرده قصده للفعل ولم يفتنه الى
 العزم الذي ينقض التوبة للتائبين قال تعالى انه من عبادنا المخلصين فانه كان
 معصوما من حين الوحي والنبوة وكان نبيا من حين القاه اخوته في الحب قال
 تعالى واجمعوا امرهم لعلهم في غيابات الحب واوحينا اليه لتقبيتهم بامرهم هذا
 وهم لا يشعرون وهذا مع تحريم ثبوت القصد الى المحرمات فلا بد من تاويل بصرف
 الامر فيه الى الحق الذي لا يقدح في عصية الانبياء واما داود صلى الله عليه وسلم
 فانه ما اتى محرمات ولكنه ورد انه قال يارب قد ابتليت نوحاتم اتقيت عليه وابتليت
 ابرهيم واتقيت عليه بالصبر ولوا ابتليت عمك داود لم جدته صابرا هذا حرص
 منه على طاعة الله وتوكل مخالفة ولذلك قيل اذا حرص عبد من عباد الله على ان
 يتجنب فيصبر عجزه الله عن ذلك ولذلك قال اهل الحكمة في قصة ادم عليه السلام
 حيث قال الله تعالى واملأها الانسان انه كان ظلوما جهولا اظلموا انفسه جهولا
 بما يؤول اليه امره اذ كان في معلومه سبحانه انه يخالفه في اول ما بينها عنه وكان
 منه حمل الامانة فخره صا على اديها والوفاء بما تحمل منها والله غالب على امره
 فكان من قدر الله ما كان قيل ان داود عليه السلام كان له يوم يعبد ربه فيه
 مستحلبا فيه بنفسه صيا ما وقيا ما وكان له يوم يظفر فيه ويجلس فيها الى الناس
 لتتفق لهم احكامهم واغراضهم من دينهم ودنياهم فلما كان يوما في عبادته وخلوته
 في محرابه في منزله اذ نزل له الطائر لم ير قبله مثله فاراد ان يتناول فصعد الطائر
 غير بعيد فذهب داود عليه السلام متصعدا حتى استوى على سطح البيت فلم ير
 الطائر فاطلع اينظر اين ذهب الطائر فوق بصره على امرأة في منزله امتشط
 وقيل تقتسل فظفرت اليد فابصر وجهها فتمناها قلبه ان يكون زوجها له مع

ساير ازواجه وكان تحته من الازواج مائة الا واحدة وان الله تعالى قد اجري عادة
مع انبيائه واوليائه فضلا عن انبيائه انه ما شغل قلوبهم او قرب من ان يشغلها
عن الله تعالى اذ هبهم فمما شغل قلوبهم وجوده اذهب عنهم وما شغلهم فقد
اقبل به اليهم ولما بعث نون قضا حواجمهم منه تعالى من غير دعاء الحيانا وقد ذكر
انه قيل لبعض الصالحين ان الناس يسألون منك ان تدعوا الله في نزول المطر
فقال يا غلام اصلح الميزاب فما استقم من اصلاح الميزاب للماء الا والماء قد نزل
من السماء باذن الله العظيم سبحانه فاذا وجد احدكم تلك العلامة من نفسه
على جريان عادته علم من ربه قضاء حاجته وهذا مقتضى قوله تعالى في المثل
الذي ضرب المثل كان لداود عليه السلام حيث قال لحد هما وعزني في الخطاب فان
داود عليه السلام ما كان يحمل بعلها ان يفارقها وانما لما ارادها بقلبه وتمناها
بنفسه فلا بد من الاقبال بها اليه لكرامته عند ربه فكان ذلك سببها بالغة
والعزة والقهر في حق البعل فقد ر الله تعالى مرة العمل شهيدا في سبيل الله
تعالى ثم امره الله بنزولها فبلغ الكتاب اجله ولزم داود خوفه ووجله والنظرة
الاولى معفو عنها اذ لا قصد فيها والنهي بالنفس ضروري لا تكليف على العبد
فيه وما زاد صلى الله عليه وسلم على ذلك ومن ثم شيئا زيدا على ذلك فقد اقتضى
على نبي كريم من انبياء الله والعباد بالله من الاقتداء على احوال الله وحق المتدين
في نوازل الانبياء عليهم السلام التاويل بما يسقط اللزامة عن انبياء الله لعصمتهم
من مخرجات دين الله لانهم عباد الله المخلصون المنزهون عن شيم الجاهليين كيف
وقد قال الله تعالى حكاية عن يوسف العتيق صلى الله عليه وسلم والانتصاف
عني كيدهن اصب البهمن واكن من الجاهليين ولو كان قد صبا لامرأة العزير لكان
قد صار من الجاهليين والله قد شهد له في كتابه العزير انه من عباده المخلصين
كيف وهو تعالى قد قال عنه انه كان عليه السلام يقول رب السجين احبه الى من
يدعونني اليه ولا يعدم ذو الدين تاويلا في قصص الانبياء ولا جمل عصمتهم على
القطع واليقين من جميع المومنين والامة لا تجتمع على باطل وظلاله ولا يصحها
في اجماعها جهالة وقد ذكرنا ان الامة معصومة عند اجماعها كما ان النبي معصوم

فيما بلغه عن ربه وعما يمنعه من قربه وقد اتفق الناس قاطبة على ان محمدا
 صلى الله عليه وسلم ما ارتكب محرمة ولا صغيرة ولا كبيرة وقد اختلف في
 الانبياء سواه فحكى عن عيسى عليه السلام انه ما وقعت منه مخالفة كبيرة ولا
 صغيرة فانه ورد في الحديث الطويل في امر الشفاعة فيذهبون الى عيسى
 فيقولون انت روح الله وكلمته استغفر لنا الى ربنا فيرخصنا مما غفر فيه الا ينظر
 الى ما نحن فيه قال في الحديث فلا يذكر دينا وفي حديث اخر فيقول ان قوما اتخذوا
 وامي الاهيم من دون الله ثم يدل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث
 بطوله هذا هو القول في الكبار والفواجر من الذنوب وما عداها من الصغار
 على اي وجه كانت فان العلماء يختلفون في جوزه ومنعه اخرون وقوله
 رحمه الله فان قيل فاذا كانت المسئلة مظنونة فما الاغلب على النظر عندكم
 قلنا الاغلب جوازها وقد شهدنا اننا صيغ الانبياء في اي من كتاب الله تعالى
 على ذلك والله اعلم بالصواب واذا قيل قد جوزه قوم من العلماء ومنعه اخرون
 فليس المعنى بالجواز الجواز العقلي فان ذلك مستعصي لا ينفصله كل ما جوزه
 العقل فالشرع تخصصه بالوقوع او بالعدم وانما المقصود بالجوازها هنا انه
 اذا قدر وقوعه هل يكون في ذلك حظ من درجاتهم والاصل في ذلك ان كل ما
 توعده بالعقاب عليه فعلا او تركا فالانبياء مبسوون منه ومنزهون عنه لانه
 يورث الى توجيه عقاب وحساب ولو جاز القليل منه كجاء الكثير فالاولى حسم
 هذا الباب في شان الانبياء عليهم السلام وما عدا ذلك مما لم يتوعد عليه
 بالعقاب لكن الاحسن تركه فهذا هو الذي يتصور فيه الخلاف وهو مثل ان
 يقول في هذا الفعل كذا فينسى ان يستثني بمشيئة الله سبحانه فيكون قوله
 على من لا يكون تركه الاستثنا عن نسيان كما قال سليمان عليه السلام لا طومن
 الليثة على مائة اموة تلد كل واحدة منهم ولدا يقاتل في سبيل الله فلما لم
 يستثن تركه منهن الا واحدة جاءت بشق غلام ولا يعد هذا من ضرب الكذب
 فان الكذب هو ان يقول فعلت كذا او كذا فيما مضى او يقول افعل كذا او في نيته
 انه لا يفعل ما قال او يكون ذلك في استحسان اصله ضروري كما فعل داود عليه

عليه السلام او يكون ذلك في سماع قول المرأة نطلب مطلب الشهوة وورد الكلام عليها
في محاورتها كما فعل يوسف الصديق صلى الله عليه وسلم او يكون ذلك في لبس
النعال الشمال قبل اليمين وما اشبه هذا الغرض من ذلك والله اعلم بالصواب
واما قوله رحمه الله في القول على العيسوية فليثبوت تناقضهم حيث اتفقوا بنبوة
محمود صلى الله عليه وسلم ثم خصصوه بالعرب وهو قد اخبر بان مبعوث الى الجن
والانس فيقال لهم ما تملكون ان يكون صا دقا في ادعاء النبوة ام غير صادق في
دعواه ذلك فان كان صادقا فهو مبعوث الى الكافة كما اخبر عليه السلام وان كان
كاذبا فقد شهدوا المعجزات على صدقه وظهر الحق في ذلك وقد نص القرآن على
اعجازه على انه مبعوث الى جميع الناس بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
بشيرا ونذيرا وقد ثبتت آيات القرآن نواتوا وقد تقدم بيان ذلك ومن اقرع مذهب
خصمه ثم اكد بنفسه سقطت حاجته ومكالمته استهزائه فان عموم ابتعائه
عليه السلام وتخصيصه فرع عن ثبوت ابتعائه وعين الابتعائه هو المدلول بالعجز
من غير التفات الى تعيين المبعوثين اليهم او تخصيص بعضهم بذلك فان العيسوية
ان قالوا ليس نبيا اكدوا انفسهم في قولهم تخصيصه بالعرب دون من عداهم مع
قوله انه مبعوث الى الكافة من الانس والجن وهذه من خصايصه التي خصصه
الله بها وهي بعثته الى الكافة وانه نصرت بالرعب وانه احدث له المعام وانه
اعطى الشفاء يوم القيامة وانه جعل له الارض مسجدا وطهورا
فصل قال رحمه الله اعلموا وفقكم الله ان اصول العقائد
تنقسم الى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير ادراكه سمعا والى ما يدرك سمعا
وعقلا فاما ما لا يدرك الا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بعلام الله
تعالى وما سبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا فيستحيل ان يدرك بالسمع فاما
ما لا يدرك الا سمعا فهو القضا بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ولا يتقدم الحكم
بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا الا بسمع ويتصل هذا القسم عندنا بثبوت الاحكام
وجملة احكام التكليف وقضاياها من التحسين والبيح والايجاب والحظر والنهي
والكراهة والاباحة وما يجوز ادراكه عقلا وسمعا فهو الذي تدل عليه شواهد

كما في كتاب
الدين
الذي
هو
الدين
الذي
هو
الدين

العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه فهذا القسم يتوصل الى
 علمه بالسمع والعقل ونظير هذا القسم اثبات جواز الرؤية واستفاد الباري تعالى
 بالخلق والابتزاع وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه فاما كون
 الرؤية ووقوفها بطرق ثبوتها الوعد الصادق والقول الحق فاذا ثبتت هذه
 المقدمة فيقتعين بعدها على كل معتن بالدين وانثق بعقله ان ينظر فيما تعلقت
 به الادلة العقلية فان صادقه غير مستحيل في العقل وكانت الادلة السمعية
 قاطعة في طرقها الاحتمال للاختلال في ثبوت اصولها ولا في تاويلها فاما هذا سبيله
 فلا وجه الا لتقطع به وان لم تثبت الادلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن مضمونها
 مستحيلا في العقل وثبتت اصولها قطعا ولكن طرق التاويل تجول فيها فلا
 سبيل الى القطع ولكن المتدين يخلب على طمعه ثبوت ما دل الدليل السمعي على
 ثبوته وان لم يكن قاطعا وان كان مظنون المشرع المتصل بنا مخالفا لقضية
 العقل فهو مردود قطعا فان المشرع لا يخالف العقل ولا يتصور في هذا القسم
 ثبوت سمعي قاطع ولا خفاء به فهذه مقدمة السمعية لا بد من الاطاحة بها
 ونحن الان نسرُد ابوابها لتتراءى مستعجفين بالله تعالى ومتوكلين عليه ونذكر
 في كل باب ما يليق به في فصول معدودة ان شاء الله عز وجل قوله رحمه الله
 ان اصول العقائد تنقسم الى ما يدرك عقلا ولا يسوغ نقديرا دراكه سمعا والى
 ما يدرك سمعا ولا يستقدرا دراكه عقلا والى ما يجوز ادراكه سمعا وعقلا: عقول
 رحمه الله في هذا الباب على ان ما جاز ان يعلم قبل العلم بان الله تعالى كلاما فهو الذي
 يعلم بادلة العقول وادلة السمع وهذا فيما لا ادراك فيه من ادراكات الحواس
 وعقول في هذا الباب على ان ما صح ان يعلم ثم توقف العلم به على ثبوت العلم بكلام
 الله وانه متكلم فانه ما يعلم سمعا اذا السمعية كلها وان تستجبت طرقها فان
 ما لها كلها كلام الله تعالى الحق وقوله الصدق **فا علم ان العلوم المتعلقة**
بالله تعالى تنقسم فمنها ما يتعلق بوجوده وذاته ومنها ما يتعلق بصفاته ومنها
 ما يتعلق بارتباط صفاته بمخلوقاته ومنها ما يتعلق بالنفي المضاف اليه والى
 صفاته سبحانه: فاما ما يتعلق بذاته فهو العقل بضرورته وقد رام قوم ان يحدوا

العلم بذاته استدلاليا فقالوا انما يعلم بان العاقل ينظر في السموات والارض
ويعلم انها صادرة عن فاعل فعلها على الضرورة واستدلوا بقوله تعالى ولن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وعقلوا عن قوله تعالى قل
الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون فاجبرناهم بقولون بغير علم بذلك الا القليل ولو
كان الامر كما قالوا ما جهل الفيلسوف ان السموات والارض حادثه وقد ذهبوا
الى ان العالم قديم لا فاعله وانهم متى ما عروه الى فاعل فانهم يقولون ان العالم
قديم وذلك بناقض قولهم انه صدر عن فاعل فان القديم هو الذي لا اول له ولا
معنى لصدوره عن فاعل فان ما لا اول له لا يفعل اذ لا بد للفاعل من ان يقدم على
المفعول بما لا اول له وذلك لوجوب قدم الفاعل اذا كانت له لا يفعل شيئا وقد
تقدم بيان ذلك ومع جهل الفيلسوف بحدوث العالم فانهم لم ينكروا وجود الاله
سبحانه وتعالى فخرج من ذلك ان العلم بوجوده ضروري ولذلك قال اهل المعنى
ان وجوده تعالى يعلم بضرورة العقل ولم ينكروا وجود الفاعل لا قدمه ولا
تفريجه عن الافات والتقايس ولم يصدر من احد في القديم قول بعدمه ولا حدوثه
ولا بانه يليق به عيب ومن وصفه من الكثرة بما يدل على الافات كالحكمة وخبرهم
من اهل الضلالة انما قالوا ذلك لا اعتقادهم ان ذلك كمال في حقه ولو علموا انه
يؤدي الى انصافه بالافات الجسمانية ما التزموا ذلك لان ضرورة عقولهم تقطع
بتفريجه سبحانه عن الانصاف بالافات على الجملة والغلط عندهم انما وقع في
تفاصيل التقايس والافات لا في ان المنقضي يليق به كما ان العقل علم بالوجوب
والمجوز والاستحالة ولكن عند تقسيم هذه المعلومات على الذوات وقع الجمل
من كثير من الناس وهناك يتميز اهل الهدى من اهل الضلال فثبت ان وجوده
تعالى انما يعلم بضرورة العقل الذي هو الوجود على الاطلاق وما بعد ذلك من
العلم بصفاته وتفريجه عن مثل وعيب ونقص فسيبيله النظر والاستدلال
مختلفة فاذا علم الحدوث في حق العالم علم اقتدار الفاعل واذا علم اتفاق اجسام
العالم علمت احاطته الفاعل باجزاء العالم على التفصيل وهذه ادلة العالم
على الفاعل وذلك يتصور حصول العلم به من قبل حصول العلم بالكلام عند ابي

الحسن الاشعري وذهب الاسفناذ ابو اسحاق رحمه الله الى ان الربوبية لا
 تعقل لمن لا امر له ولا نهى والمسيب الى العلم بكونه حيا كالسبيل الى العلم بكونه
 متكلما وهذه الدلالة تكون من باب الشرحية فانه اذا ثبت كونه سبحانه عالما
 قادرا مريدا من كونه حيا ملازمة الشرط للمشروط في ضرورة العقل اذا لا يعقل
 عالم غير حي وكذلك اذا ثبت كونه تعالى عالما فلا بد من كونه محييا متكلما وهذه
 الدلالة تجري على قواعدها من السنفه ولا تستقيم لاهل الاعتزال مع صبرهم
 الى نفي كلام النفس وذهابهم الى ان الكلام سوى العبارة والاصوات وقالوا بحدوث
 نهارها صار اليه المحققون فلم يثبتوا كلاما قديما اصلا وقد حجدوا الضرورة في
 اثباتهم في الازل كونه عالما من غير ان يكون محييا عالما عليه والعقل منا يقطع
 بان العالم اذا اخبر في نفسه عن محييا فاعلم عنه العلم به ولو لا علمه به ما اخبر
 عنه ولا يمكن ذلك تعالى هذا لا يتصور ان يعلمه سبحانه عالما الا من علمه
 متكلما وهذا هو الذي ذهب اليه الاسفناذ ابو اسحاق رحمه الله وهو ينقض
 السقيبي الذي قدمه ابو المعالي رحمه الله حيث قال كل ما يصح ان يعلم قيل العلم
 بان الله تعالى متكلم فهو من ملوالة العقول وما لا يصح ان يعلم الا بالسمع هو
 ما لا يتصور علمه الا بعد العلم بكلامه سبحانه وتعالى فان ابا اسحاق رحمه الله
 يمنع ان تعلم صفة من صفاته سبحانه الامع العلم بكلامه تعالى او بانه متكلم فتصير
 المسئلة مذهبية خلافية ثم يلزمه اذا سبيل عن كلام الله سبحانه او كونه متكلما
 من اى القسمين هو هو ما يعلم عقلا او يعلم سمعا فان زعم انه مما يعلم عقلا لزمه
 ان يتوقف العلم به على العلم به وذلك تناقض حتى يقول القائل يتوقف العلم بالكلام
 على العلم بالكلام وذلك ما لا يعقل وان قال ان الكلام لا يعلم بالعقل بثبوت كان ذلك
 موقوفا علمه على العلم بالكلام فان ما لا يعلم عقلا انما يعلم سمعا واصل السمع الكلام
 القديم واليه ترجع الاحكام الشرعية كلها فاذا توقف العلم بالكلام على السمع
 وطرق السمع راجعة الى الكلام فكيف يعلم بالسمع شيئا وهو لا يعلم الكلام وهذه
 غاية في التناقض فالوجه اذا القطع بان كونه متكلما انما يدل العلم به بالدليل
 العقلي كما ذهب اليه ابو اسحاق الاسفناذ رحمه الله واما قوله ومنها ما يعلم سمعا

ولا يعلم عقلا وهو تخصيص احد الجانين بالوقوع بدلائل الاخر ومن هذا القياس
ثبوت الاحكام فانها راجعة الى قول الله سبحانه وصادرة عن امره ونهيه خلافة
للمعتزلة فانهم صيروا الاحكام الى صفات انفس الافعال وقد سبق الرسل عليهم
عند الكلام على التحسين واليقين العقليين على زعمهم حتى يبين انصرافها الى
موجبات الشرع دون موجبات العقل وهذه لاحتمل للعقل فيها نفيا وإثباتا
واما قوله ومنها ما يدرك العلم به عقلا وسمعا فقد خصص هذا الضرب بما يعلم
بالسمع ويتصور العلم به قبل العلم بكلام الله تعالى وضربه مثالا فقال وهذا
بمثابة جواز الرؤية واستدراك الرب تعالى بالخلق والاختراع دون غيره وهذا
التقسيم في هذا الضرب غير صحيح فان العقل يدل على جواز رؤيته سبحانه
وتعالى ولا يتوقف العلم به على ورود السمع وانما يعلم بالسمع ودلالة وقوع
الرؤية التي يجوزها العقل فحسب وكذلك استدراك الرب تعالى بالخلق والامجاد
فانه معلوم عقلا ايضا اذ يستحيل في العقل ان يخلق العبد شيئا من الاشياء اذ
قد بينا ان قدرة العبد عرض لا يجوز بقاؤها كسائر الاعراض فلا تنصور ان يتمكن
بها من الابداد والابداع والاختراع فهذه طريقة عقلية ولا يتوقف العلم بها على
الدلالة السمعية فقد بطل الاشتراك بين العقل والسمع في هذه المسئلة وانما
ورد في الشرع ذكر ما دل عليه العقل تنبيهها وما من شيء مما دل عليه العقل الا وقد
نيه الباري عليه في كتابه وحث على طلب العلم به بقوله انظروا الى غير ذلك من
ضروب التوبيخ للكافرين المعرضين عن آيات الله المستنزهين برسل الله وما يحد
بآياتنا الا الكافرون ولو كان لما ذكر الرؤية وانه لا خالق سواه يكون ذلك دليلا
سمعيا فاما من شيء من جميع مدلولات العقل الا وهو مدلول عليه فالوجه انه لا مدلول
عليه الا عقلا او سمعا واما الشرع ففيه اخبار عن المعقولات والمشروعات جميعا
فالذكر شيء والدلالة شيء اخر ففي الرتبة تقديم المعقولات علما بها على المشروعات
وقوعا اذ يجوز في العقل ان لا يثبت الله احدا ويجوز ان يعرفه عباده من غير ارسال
رسول في الترتيب الشرعي ان الشرع بحجه او لا من حيث لا يتصور الوجوب والخطير والفتنة
والكراهية والاباحة الا بالادلة السمعية فمن تقدم له العلم بالمعقولات وثبت يقينه

جاءه التكليف وقد تهيأ قلبه للتوفيق بسلك طرق التحقيق ومن غفل عن
 أدلة العقول لم يمكنه اليقين بصدق الرسول الأعلى سبيل التقليد والتقليد
 عبارة عن قبول القول من غير دليل ولا يحصل به علم وإنما يحصل به ركون طمأنينة
 وسكون ولو اصفى صاحبه إلى مشكل لتشكلك من حينه وصاحب الحق
 العارف به لا يبالى من خالفه في حقه ومعلومه ولم تزعم التقليد أن ولم يبال
 عن مراتب الشبهات ثقة بقلبه وعقله وتعويل على هداية ربه وتبييناً من
 انفسهم على ما دعاهم اليه وهداهم وثبتهم عليه والله يهدي من يشاء إلى صراط
 مستقيم فقد انحصرت العلوم في معقول ومشروع ومحسوس وضرورة عقلية
 وقد قسمنا طرق العلوم في صدر هذا الكتاب إلى أربعة عشر طريقاً لا غلوكلها
 من دليل معقول أو مشروع أو محسوس مدرك وإذا بلغ العاقل حكم من الأحكام
 وكان طريقه طريق التواتر ولم يلق ذلك وجه من وجوه الاستحالات التي ذكرناها
 فإنه يلزمه العلم به واعتقاده وإذا كانت الأحكام السمعية لا يثبت بتواتر ونص
 ولا إجماع فلا قطع ولكن صاحب الدين يجلب على طمأنينة ثبوت دلالة الطرق النقل
 وأما إذا قدرنا دلالة شرعية مضمونة وهي مخالفة العقل دلالة فإنه يعلم بطلان
 على القطع بأن الرسول لم يقله لأن الشرع لا يأتي بما يخالف العقل وهذا ما يتصور
 أن يرد فيه دلالة قاطعة من نص أو تواتر أو إجماع وهذا ما لا شك فيه
باب في الأحكام قال رحمه الله الأجل يعبر بها
 عن الأوقات فاجل كل شيء وقته واجل الحياة وقتها وكذلك اجل الوفاة مع
 والأوقات في موجب الاطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك ولوح الليل
 على النهار والنهار على الليل أعلم أن الأوقات ليست جنساً من الأجناس
 ولا هي نوع من الأنواع ولكنها المكوّنات من غير مزيد وكون الشيء وقتاً إنما يرجع إلى
 مجرد تسمية ولقب وليس للوقت حقيقة يتميز بها كما يتميز البياض بالبياضية
 والسواد بالسيوادية والمحل بالجوهرية التي هي التميزية ولكنه كناية عن موجود
 يقاربه موجود آخر في المحدث والانعزال ولا معنى للوقت غير هذا الذي ذكرناه
 وقد قال براسخا في حد الوقت هو حالة مبهم على معلوم لتمييز المطلوب مثاله

ان يقول القائل متى طلعت الشمس فيقول المسؤول اذ قدم زيد فصير قدم
زيد وقتا لطلوع الشمس ولو قال قائل متى قدم زيد لقليل له اذ طلعت الشمس
وهذا صحيح 2 معناه غير محرر في العبارة وذلك انا قد ذكرنا ان الوقت ليس
بجنس يتميز بخاصية وما هية واذا كان كذلك فلا مطمع في حده فان الحد انما يتناول
المحدود من صفة نفسه اذا ذكرها الحد الواسع له وما لا يرجع اليه وصف يتميز
به عن غيره فلا يتناول المحدود ولا تنضبطه التحقيقات والوقت اصله متوهم
والحقيقة له اذ يتوهم كثير من الناس ان الاوقات والان منة ظروف يكون فيها الحوادث
كالفاصل في سرب وهذا ليس من المعلومات على الحقيقة وانما هي اوهام جارية
على القلوب والانفس وما ذكره ابو اسحاق رحمه الله من ان الوقت كناية عن مقارنة
خاتمة حادثا في الحدوث فغير صحيح ايضا فان مقارنة الحوادث في الحدوث ليست
هي الوقت وانما الوقت كناية عن كل واحد من المقتونين ولا ترجع المقارنة الى نفس
المقترنات ولكنها عبارة عن ثبوت احدهما مع الثاني وقولنا مع الثاني وهم الزمان
ولا زمان هي المعينة فالزمان على الحقيقة من الوهم اللازم للانسان الذي لا يقدر
ان يدفعه عن نفسه واذا رام تحقيقة لم يجد ثابته ولذلك قال الحداق ليس قبل
الحوادث شيء ثابت واذا قيل ان العام لم يكن له تصور لكونه لم يكن وقت يقدر ظرفا
لعدم العام وهذا يتبين اذا مقارنة لعدم العام قبل كونه غير ان الانسان لا يقدر ان
يقدر ما يتحدد به ضميره الا ان يتوهم له ظرفا هو الزمان وهو الوقت وهو الاجل
وقول ان المعالي واجل الحياة وقتها مع ان الحياة عرض ولا دوام لها فاذا قال القائل
بلغ اجل الحياة وهو انقطاعها كان ذلك كناية عن عدم تواليها على مجملها وهي معدومة
مقدرة فاخر عرض منها يكون بعده الموت الذي يتعقبها ولا بد في هذه القضية من
وهم الانسان بالقبول والبعد فعلم الرب تعالى باجل الشيء يرجع الى العلم بعدد
انواع جنسه وقد جرى في قضية العرف الاطلاق على الموت للانسان وغيره
من الحيوان وعلى الحقيقة الاجال هي الاوقات ولكن يعسر على الناس اطلاق الاجل
على الليل والنهار وسائر دوران الفلك ليلا ونهارا فلا يقال اجل النهار واجل
الليل والغالب في العرف والاطلاق حمل الاوقات على تعاقب الليل والنهار وعلى

تعاقب النهار الليل حتى لو قال قائل متى كان امس لم يعد الا قايلا هجرا
من القول ولغو من الكلام فلا وقت الا وله وقت فانه كناية عن تعاقب
الحوادث على شرط المعية ولكن لا نطلق في قضية العرف القول بوقت الوقت
وذلك لما جرى على الاوهام ان الاوقات هي تكوينا الليل على النهار والنهار
على الليل ولكنه قد تبين على القطع ان الوقت ان كان شيئا ثابتا يقع عليه
الاسم الذي هو الوقت فانه لا يزيد على الحوادث ولا هو خارج عنها هذا محقق
هذا الباب وان الباري سبحانه وتعالى ليس في وقت وزمان ولا حين ولا اوان
فان المقصود بالزمان يقارن ويقارن ويبعد من المقارنه ويبعد منها بعدا
وقربا يرجع الى عدد الحوادث على التوالي فما كثرت في حق المتواليات سمي
بعيدا كما يقال بيننا وبينك عشرين سنة وبيننا وبينك عشرين سنة
وبيننا وبينك عشرين سنة فعدد الكائنات المتماثلات بعدت المسافة
الزمانية او قربت وقد تستعمل القضية في العدم مع الوجود وفي الوجود مع
الوجود وفي العدم مع العدم ومثاله جازيد عند الزوال فهذا استعمال الزمان
بين موجودين ثابتين ويقال جازيد عند عدم البياض من اجسام الفلاني وهذا
استعمال الزمان في الوجود مع العدم ويقال عدم الجوهر عند عدم البياض منه
فيكون استعمال القضية بين معدومين وهذه القضية تبين ان الوقت ليس
له خاصية يتميز بها وليس الوقت كناية عن حادث منفرد بنفسه حتى يقال هذا
وقت بنفسه لا شيء وانما يقال هذا وقت لهذا وهذا وقت لهذا من غير ان يقال
هذا وقت لذاته وهذا وقت لا شيء فاذا كان من شرط الوقت موقت به فلا يخلو
ذلك الموقت به اما ان يكون بينه وبينه ارتباط او لا ارتباط بينهما فان كان بينهما
ارتباط حتى لا يصح هذا دون هذا ولا هذا دون هذا فلا يكون احدهما بان يكون
وقتا للآخر بل هو من الاخر بان يكون وقتا له وهذا يبين لمن تدبره وان كان لا
ارتباط بالوقت بالوقت به شرطيا ولا تعليليا لم يبق الا جواز ثبوت احدهما دون
الآخر واذا ثبت الجواز فلا بد من تخصيص وقت لموقت به ولذلك استدل علماونا
على الارادة بتخصيص الزمان كما استدلوا بتخصيص المكان كما استدلوا بتخصيص

الصفات للمحال وتخصيص المحال للصفات لان ذلك راجع على الحقيقة الى
خلق موجود مقارن له لا يكون قبله ولا يكون بعده بل كان معه وقد يكون
الشيء وقتا لموقت به ثم يكون بعد ذلك وقتا لموقت آخر قد جعل له وقتا خرج
من ذلك اذ هو في الزمان لا يدفعه الانسان عن نفسه ولا يجبر له حقيقة غير
معنى المقارنة والمعية ولا وقت قبل الكوادر اذ لا حادث هناك ولا وقت للموجود
القديم اذ لا مقارنه في الحدوث هناك وكيف تكون المقارنة للحدوث مع عدم
الحدوث فالغرض من الكلام في هذه المسئلة ما ذهبه المعتزلة اليه وذلك
انهم قالوا من قتل فقد قطع قاتله عليه اجله الذي اراده الله له جريا على
قواعدهم في ان الله تعالى عن قولهم يريد الشيء ويفعل العبد غير ما اراده الباء
سبحانه وتعالى فيقولون اراد الباري تعالى ان يكون عمر الانسان مثلا سبعين سنة
فاذا قتل القاتل قبل ذلك فقد انتقص من اجله ما نقص من السبعين سنة
وهذه المسئلة مردودة عليهم فيما قبل وقد سبق القول عليها بما فيه مقتنع
فاعني ذلك عن اعادته القول فيها **قال رحمه الله** فان قيل لو قدر عدم
القتل فيه فما قولكم في تقدير بقاءه قلنا ذهب كثير من المعتزلة الى انه لو قدر
عدم القتل فيه لبقى مدة والقاتل قاطع بقتله اجله وذهب آخرون الى انه
لوم يقتل ما تحقق انفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه وذلك كله خطأ لا
محصول له والوجه القطع بان من علم الله انه يقتل فانه يقتل لا محالة فان قدر
مقدر عدم القتل وقدر معه ان يكون المعلوم ان لا يقتل فلا يمكن مع التقدير القطع
بامتداد العمر ولا القطع بالقوت في وقت القتل بقا عنه بل كل جازم ممكن عقلا
لا ممتنع تقديره وهذا ما لا يسوغ غيره وقد شهدت آي من كتاب الله تعالى على
ان كل حال مستوفى اجله منها قوله تعالى فاذا اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون اما قول اهل الاعتزال في ذلك بان القاتل يقطع على المقتول
اجله ويقطع عليه عمله فيما طل على القطع فاننا نفرض قتلا صادقا تمام العمر
وانقطاعه فوق القتل موافقا في الزمان لزمان الموت الذي قدر له بقتله القاتل
ومات في الزمان الذي قدر الله له الموت فيه واذا كان كذلك فلا يقطع القتل

عليه اجلا ولا ابطلا له عملا فان قالوا هذه الموافقة غير جارية طابنا هم
 باستحالة تقدير ذلك ولا يجدون وجهها من الاستحالة في موافقة زمان
 الموت زمان القتل فلا يلزم اذا على هذا الوجه ان يكون القاتل قد قطع
 عليه اجله لعلمه وافق وقت موته الذي قدره الله له وهذا الجواز ينقض ما
 اصلوه ثم فعل العبد عند القتل حركات وسكنات ولا تنفذ قدرته الى انفلاق
 جسم البيت فان ذلك ليس بمقدور له ولا سبيل الى القول بالتولد بان يقول
 القاتل تولد من حركات تيد حركات في السيف وتولد من حركات السيف حركات
 في اجزاء اليد فان القول بالتولد باطل قطعا فان الافتراق في الجسم لا
 يكون من فعل السيف وانما هو من فعل الله العظيم سبحانه ولو لم ينعقد
 للسيف ابن ينزل ما نزل فان الجواهر لا تتداخل ولا يجوز ذلك فعند صبيح
 السيف للجسم خلق الفاعل سبحانه افتراقا في الجسم وافتراق وتولد السيف
 في ذلك الفراغ بين الجواهر ولا يجوز غير ذلك فان قدرنا اجتماعا في الجسم
 المضروب بالسيف من غير افتراق ما عنه السيف عند الضرب به عليه ولم
 يفترق الجسم المضروب بالسيف ولو ان رجلا اخذ انزجة وبسط عليها ثوبا
 له رخاوة على الانزجة ثم ضربه بالسيف لنزل السيف والثوب في داخل الانزجة
 ولم يكن للسيف في ذلك فعل تولد عنه فان الثوب قد حال بينه وبين جسد الانزجة
 وليس للقاتل ان يقول ان السيف قطع الانزجة ولم يقطع الثوب الذي بينه
 وبين الانزجة وكذلك لا يمكن ان يقول القاتل ان الثوب قطع الانزجة على ما هو
 عليه من اللبن والرطوبة وهذا المثل ضربناه بقربا للفهم والا فلا حاجة بنا
 اليه مع معرفتنا بافعلا على الا الله ولما نثر الا للقدرة القديمة وان القول كله
 باطل وذلك لما قلنا الاجسام فليس للواحد حكم في شئ منها على القطع من غير
 ريب في ذلك ولكن قد تضرب الامثال للمقرب لا فهم الضعفاء من المفهمين في
 اصول الدين ما اذا تبين ذلك فلا معنى لقول المعتزلة بان القاتل قطع عمر المقتول
 وانما قطعه الموت وهو ضد الحياة ولا قدرة للعبد على موت احد اذ لو كان له قدرة
 على موته لكان له قدرة على احيائه سيما على مذهب اهل الاعتزال من حيث ان

القدرة عندهم على الشيء قدرة على الضد له فلو قدر على الموت لقدرة على الحياة
وهذا بحر الى جهالات لا تتجملها لبيب وذهبت فرقة من المنتمين الى اهل السنة
الى ان المقتول لو قدر عدم القتل في حقه لما خفف عنه وهو لا ينظر الى
موته لم يقع الا في الوقت الذي قدر له في الازل فقالوا على ذلك لو لم يقبل
لوقع الموت في الوقت الذي وقع مع القتل لا يجوز تأخير عن وقته
الذي ذكر له بمقارنته فيقال لهؤلاء ان القتل والام التي تكون عنده مقدرة
من الله سبحانه والموت مقدرا ايضا ولا تعلم ما قدر حتى تقع الاما ان خبر به
الحق عن الله تعالى وقد راينا القتل قد وقع ووقع الموت عقيبته فلو قدرنا
رفع القتل الذي قدر ان يقع بما يكون في الموت ايعدم او يؤخر لان القتل الذي
وقع الموت بعده كذلك قدر فاذا قدرنا رفع القتل لم يكن رفع القتل باولى من
رفع الموت ولا يقع القتل في لغة العرب على مجرد الحركات الا حتى تقع الموت
وعند ذلك تسمى هذه الافعال قتل فاذا قال القاتل لقد رفع القتل فكانت
قال لقد اضر به ولا موت وتناقضت المسئلة بنا قضايينا بل الاولى ان يقول
من علم الله تعالى انه يقتل فانه يموت عند القتل ويقول لان الله تعالى قد قدره
عليه ولا تقدير في هذا الباب الا بالرجوع الى القدر ومهمي قلنا لو امكن هذا
لكان هذا فهو محذور لا اصل له **قال رحمه الله** فان قيل ما المعنى
بقول الله تعالى وما يعجز عن معرفته ولا ينقص من علمه الا في كتاب قلنا المراد بهذه
الاية وجهان من التاويل احدهما ان يكون المراد بها وما ينقص من علم شخص من
اعمال اضر به ومبالغ مؤذاته و ليس المراد بنقص علمه الواقع في معلوم الله
تعالى وكيف يسوع اعتقاد ذلك وفيه تقدير بتغيير علم الله تعالى والوجه الثاني
ان تحمل الزيادة والنقصان على المحو والاثبات المعثورين على صاحب الملايكة
وقد ثبت شيء في صحفهم وهو مفيد في علم الله سبحانه بشرطية ثم توول الصيغة
في ما لها الى موجب علم الله تعالى وعلى ذلك حمل المحققون قوله تعالى بحمد الله ما
يشاء وثبت وعنده ام الكتاب قوله تعالى وما يعجز عن معرفته ليس المراد به من جعل
له عمر فان ذلك يعجز كل حيوان وصف بالزيادة او النقص والعرب يقولون فلان

مَعْمُورٌ مِنَ الْعَمْرِ وَقد عَمِرَ مَعْنَى طَالَ عَمْرُهُ وَلَا يَقْصِدُونَ بِقَوْلِهِ ذَلِكَ أَنَّهُ الَّذِي
 جُعِلَ لَهُ عَمْرٌ فَإِنَّ ذَلِكَ يُعْمَى كُلُّ حَيٍّ وَلَا يَخْتَصُّ جَاءَ بِدَلَامٍ حَيٍّ وَلِذَلِكَ قَالَ أَهْلُ التَّحْقِيقِ
 الْعَمْرُ رَاجِعٌ إِلَى عِدَدِ الْأَنْفَاسِ وَجَعَلَهَا سَبْحًا نَهْ وَتَعْلَى عِلَامَةً عَلَى الْحَيَاةِ وَجَعَلَ
 انْقِطَاعَهَا عِلَامَةً عَلَى الْمَوْتِ وَهُوَ تَنْسِمُ الْعَبْدُ الْمَوْتَ وَأَرْسَالُهُ بِوَسَالَةِ الرُّوحِ
 فَعِنْدَ آخِرِ نَفْسٍ مِنْهَا يَكُونُ الْمَوْتُ عَلَى أَثَرِهِ وَمُعْقِبًا لَهُ مِنْ عَمْرٍ تَأْخِيرٍ عَنْ ذَلِكَ
 وَذَلِكَ مَا لَا يَقْضِي بِهِ الْعُقُولُ وَلَكِنَّهَا مِنْ عَوَائِدِ اللَّهِ سَبْحًا نَهْ فِي خَلْقِهِ وَالْإِرَانِ
 اتِّى بِلُغَةِ الْعَرَبِ فَإِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا يُعْمِرُنَّ مَعْمُرًا كَانَ مَعْنَاهُ مَنْ طَوَّلَ لَهُ عَمْرُهُ
 الْكَثْرُ مِنْ كَثِيرٍ مِنْ عَمْرِهِ مِنَ الْأَدَمِيِّينَ هَذَا مَعْنَى الْعَمْرِ عِنْدَ أَهْلِ اللِّسَانِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى
 وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ وَمَعْنَاهُ يَنْقُصُ مِنْ عَمْرِ الْمَعْمُورِ مَنْ أَنْزَاهُ وَأَهْلُ
 جَنَّتِهِ وَقَدْ جَرَتْ عَادَةُ اللَّهِ سَبْحًا نَهْ وَتَعْلَى بِالطَّوْلِ فِي الْأَعْمَارِ وَبِالْقَصْرِ فِيهَا
 وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْتَمَرٌ أَمْتُ مَا بَيْنَ السِّتِّينَ إِلَى السَّبْعِينَ وَالْمُعْتَمَرُ وَسَطُ
 الْمَحْجَةِ فِي الْحَرْبِ وَعِنْدَهَا يَكُونُ الْقَتْلُ أَكْثَرَ وَمَا عَدَاهَا مِنْ أَطْرَافِ الْمَحْجَةِ يَكُونُ
 الْقَتْلُ فِيهَا أَقْلًا لَوَجْهِ الْأَخْرِ فِي تَقْسِيمِهَا لِأَنَّهُ هُوَ أَمْلُ الْقُدُسِ وَالزِّيَادَةُ يَجْلُو
 صُحُفَ الْمَلَائِكَةِ فَيَكُونُ الْعَمْرُ فِي حَقِيقَةِ الْمَلِكِ مِائَةَ سَنَةٍ مِثْلًا ثُمَّ تَبَقَّتْ فِيهَا الثَّمَانُونَ
 بَعْدَ ذَلِكَ أَوْ تَبَقَّتْ فِي حَقِيقَةِ الْمَلِكِ ثَمَانُونَ ثُمَّ تَبَقَّتْ الْمِائَةُ بَعْدَ ذَلِكَ وَذَلِكَ إِذَا عَلِمَ الْعَمْرُ
 عَلَى شَرْطٍ ثُمَّ لَا يُطْلَعُ اللَّهُ الْمَلِكُ عَلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ وَيَسْتَأْذِنُ الرَّبَّ تَعَالَى بِالْعَمْرِ بِهِ
 مِثْلَ أَنْ يَقُولَ الْمَلِكُ مَا رَزَقَهُ مَا أَجَلُهُ وَجَاءَ أَنْ يَقُولَ شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ فَيَقَالُ
 لَهُ أَكُنْتَ عَمْرُهُ مِائَةَ سَنَةٍ أَنْ وَصَلَ حِمْمُهُ أَوْ فَعَلَ كَذَا أَوْ كَذَا أَوْ اللَّهُ أَعْلَمُ هَلْ يَفْعَلُ
 ذَلِكَ الشَّرْطُ أَمْ لَا يَفْعَلُهُ فَإِنْ فَعَلَهُ تَبَقَّتْ الْمِائَةُ سَنَةً وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ تَبَقَّتْ الْعِدَّةُ
 الَّتِي تَكُونُ نِجَامَ عَمْرِهِ أَنْ لَمْ يَصِلْ حِمْمُهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ سَبْحًا نَهْ وَتَعْلَى وَكَذَلِكَ يَجْرِي
 هَذَا التَّقْدِيرُ بِإِنْ يَقَالُ هُوَ شَقِيٌّ أَنْ فَعَلَ كَذَا أَوْ هُوَ سَعِيدٌ أَنْ لَمْ يَفْعَلْهُ ثُمَّ اللَّهُ
 أَعْلَمُ بَعْدَهُ وَمَا يَفْعَلُ فِي شَرْطِهِ الَّذِي شَرَطَ فِي سَعَادَتِهِ أَوْ شَقَاوَتِهِ وَلِذَلِكَ
 كَانَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقْبِضُ عَلَى بَحْمَتِهِ وَيَبْكِي وَيَقُولُ وَاللَّهِ لَأَتَقِفَنَّ
 اللَّهُ أَوْ لَيُعَذِّبَنَّكَ وَكَانَ قَدْ قَرَعَ سَمْعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُهُ عَمْرٌ فِي الْجَنَّةِ وَلَكِنَّهُ فَمِ
 مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ مَا دَامَ مُتَّقِيًا وَمَا تَعَلَّى ذَلِكَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ

ولذلك قال عليه السلام ان الله اخفى اربعة في اربعة اخفى الرصي في الطاعة
فلا تخفوا وبشي من الطاعة فلعلم فيه يكون رضى الله سبحانه واخفى
السمخ في المعصية فلا تخفوا وبشي منها فلعلم فيها يكون سمخ الله بعنا
ان يقول تعالى اذله اذا فعل كذا فلا ارجحه يوم القيامة ابدا ويقول في الطاعة
اذا فعل كذا فلا اعذبه ولا اسخط عليه ابدا واخفى الاجابة في الدعاء فلا
تخفوا واستيام الدعاء فلعلم فيه يكون الاجابة واخفى وليه في خلقه فلا تخفوا
احدا من خلقه تعالى فلعلمه ولي من اولياء الله تعالى قال اهل العلم هذا اذا
رايت شخصا لم تعرفه قبل ذلك واما اذا عرفت لا يعرف ربه وقد ظهر منه التشبه
او التعطيل فتعلم في الوقت حاله ولكن لا تدري ما يقول اليه امره بعد ذلك
فان الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء والله عاقبة الامور واما من توهم
ان الله تعالى قد راجل للعبد على الاطلاق من غير ان يقتضيه بشي من الشروط
وهو قد علم ان العبد يصل اليه بقدر النقص منه فقد جهل امر الله سبحانه
فان ذلك انقلاب علم الله تعالى جهلا وبني تعالى الله سبحانه عن الانصاف بالجهل
وقد تقدم استحالة قبول النقص على الله سبحانه وتعالى باذلة ذلك ومراهبه
وتبين بيا ناسنا فيا وايضا فان الحقائق لا تتقلب شأها وراعا بيا وقد تحقق
بيان ذلك ايضا في موضعه من هذا الكتاب والجهل به من استرا في بشي من
ذلك فما قدر الله حق قدره اى ما عرف الله حق معرفته والعباد بالله من الجهل
بالله سبحانه وقد اختلف اهل العلم في معنى قوله تعالى يحسبوا الله ما يشاء
ونفت وعنده ام الكتاب فمن الناس من ذهب الى ان المراد به النسخ وهو انه
يحسبوا اى يزيل الحكم بعد ثبوته وقد يكون ذلك في الحكم دون السلاوة مثل
نسخ الكفارة في اكل الصائم عمدا وانباته بالخمر له وذلك قوله تعالى وعلى الذين
يظلمون فدية طعام مساكين بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فرفع
حكم الخمر بين الصيام والفدية ما الطعام وابقا حكم السلاوة وقد يكون النسخ
في السلاوة ويبقى حكمها وذلك مثل اية الرجم اذ قال عمر كنا نقرا في كتاب الله تعالى
الشيخ والشيخة اذ زنيا فان جوها البتة فقد نسخت تلاوتها وثبت حكم الرجم

المفهوم منها وقد يرد النسخ على الآية وحكما معا ويفعل الله في شئ
 ما يشاء كما يفعل في خلقه ما يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
باب الرزق قال رحمه الله الرزق يتعلق بمرزوق
 تعلق النعمة بمنع عليه والذي صح عندنا في معنى الرزق ان كل ما انتفع
 به منتفع فهو رزقه ولا فرق بين ان يكون متعديا بانفعاعه او لا يكون متعديا
قوله رحمه الله الرزق يتعلق بمرزوق تعلق النعمة بمنع عليه
 انما معناه انه يرتبط اسم الرزق بالمرزوق كما يرتبط بالرازق وهذا كالضار
 والضرب والمضروب فيكون الضرب الذي هو المصدر متوسطا بين الفاعل
 والمفعول يربط ضارب اسم الفاعل والمضروب اسم المفعول والضرب عليه وان يتصل
 به والضرب هو المفعول المطلق اذا ما احدث الضارب ضربا تسمى به ضاربا
 وليس هذا التعلق بين الرزق والمرزوق والضرب والمضروب من ابواب
 التعلق على الحقيقة فان ذلك صفة نفسية للصفة المتعلقة بالمتعلق
 فلا يتعلق متعلق متعلق الا من صفة نفسية وقد تقدم تحقيق ذلك في ما كن
 من هذا الكتاب غاية التحقيق وانما معنى قوله يتعلق الرزق بمرزوق انه
 لا يتصل رزق الا لمرزوق من رازق ثم اهل اللسان لم يعرفوا في ذلك بين من
 يعقل وما لا يعقل كلام رزق ولكنهم سمو الملك رزقا ومن ذلك قوله سبحانه
 وتعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه
 اي فملكوهم منه وتقول العرب رزق فلان في الشهر كذا اي عطاوه في الشهر
 كذا ولم تفرق المعتزلة بين الرزق والمملك فقالوا اما ملكه المالك فهو رزقه
 ولا رزق له سواه جريا على لسان العرب غير ان العرب ما كانوا يعرفون الملك على
 الحقيقة فانه انما يكون بالشيء الذي هو حكم الله سبحانه وانما كانوا يقولون
 من غلب سلبه اي من قهر اخذ ومن قولهم من غلبت ومعنى غلب ومعنى برز
 ازال وسلب يقال برزني جلبي اي اذهب عني عقلي **قال رحمه الله** ذهب
 بعض المعتزلة الى ان الرزق هو الملك فرزق كل موجود ملكه وقد الزم
 هؤلاء ان يكون ملك الباري تعالى رزق له من حيث كان ملكا له فلم يجدوا عن

رب

ذلك انقصا لا و زاد المتناخزون قفوا لوارزق كل مرزوق ما انفع به من
ملكه وهو كما تجوزوا من ملك الباري تعالى لما قيد والملك بالانقاع والرب
تعالى متقدس عنه ويلزمهم مع هذا العقيد ان يقولوا لا يدرى على البهائم رزق
الله تعالى فانها لا تنصف بالملك وان اتصفت بالانقاع وقد قال تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها فاذا بطل ما قالوه لم يبق الا صرف الرزق
الى الانقاع من غير رعاية الملك وهذا الذي ذهب اليه اهل الايمان المتأمنين
اذا اوردوه مؤردا الحسد وتوكلت من الانقاع والملك والرب تعالى مالك وليس
مرزوق والبهائم مرزوقة وليست بمالكة وقد ذكرنا ان الحسد لا يتربك من
معنيين ذمما عدا وحقيقة الحسد انما يكون بذكر شروط الحدود في اللفظ والمعنى
ولكنهم تشابهوا في مثل هذه الشرعيات وقربوها للافهام اذ لا تسامع عبارة
جامعة لمعنى الحدود من كل الجهات وكل ما يتربك من معنيين اذا وقع الاعتناء
في اللفظ باحدهما فاما الاخر وقلنا يوجد عبارة واحدة عن معان متعددة
فاذا قيل ما حد الرزق وحقيقته لم توجد له حقيقة تكون صفة نفس له لان الرزق
كناية عن اجسام والانقاع به كناية عن اعراض ليس بينهما ارتباط ولا
هي صفات لها فاننا اذا قدرنا طعاما وسميانه رزقا وجدنا الانقاع به افا هو
لذات ومنافع وهي على الحقيقة صفة الحي الذي ينفع بما ياكله من ذلك فكيف
يحد جسم بصفة جسم اخر وهذا مما لا يصلح في الحدود ولا في الرسوم فضلا عن
الحدود والحقايق ومثال ذلك الطعام الذي ياكل فيكون عنده الشبع وهو
صفة من صفات الاكل الذي ياكله وكذلك الخمر اذا شربت فيجوز عنده السكر
وهو صفة من صفات الشارب لها لا من صفاتها فانها جامد والسكر مشروط بالحياة
لانه ضد من اضداد العلم وقد ذكرنا ان كل ما يضاف شيئا فهو بياض جميع اضداده
وكل ما هو مشروط في شيء فانه مشروط بجميع اضداده والحياة لا خفاء بانها شرط
في العلوم فكذلك هي شرط في اضداد العلوم كلها والسكر والجنون والاعما والفتنة
جنس واحد ولا فرق بينها الا باسبابها لا من صفات انفسها فيقال لهذا العرض
اذا حدث عن الشرب لبعض المايعات سكر واذا حدث عند لمس الجن جنون واذا

حدث لمرض او ضرب الدماغ انحاء من حيث يقع على البصر وكذلك يقال
 غشبية اذا غشي على العين اي غطا عليه كالغشا على الجسم اذا ستره
 وغطاه وهذا من الاستعارة على الحقيقة فان الذي يغشي على الحقيقة
 انما يكون جسما في اللغة ولكنها تستعمل على معنيين على ما ستر من الاعين
 وعلى ما ستر الاعين قال تعالى هل اتاك حديث الغاشية ومعناه التي
 تم جميع الخلايق وهو كناية عن يوم القيامة وهو اليها فالرزق لقب لكل
 ما يصح به الانساع ويكون عنده على الحقيقة لا به فانه لا يعمل الانساع
 ولا يتوكل منه اذ قد بينا ان التولد باطل قطعا ورددنا على القائلين به
 عند ردنا على الفلاسفة والطبايعين والدهرمة منهم ولا يتصور ان
 يتصف جسم بصفات اخرى وهذا ايضا مما سبق بيانه وتقرر في هذا الكتاب
 غير ما مره ولكنه يكون عنده وبين محله وبه ما بين السماء والارض ولا يكون
 الحوادث الا بالقدرة القديمة خاصة دون غيرها اذ لا تأثير لشيء في شيء الا
 القدرة القديمة فانها تؤثر في الحوادث وتاثيرها فيها كناية عن اجادها بها
 فللقادر سبحانه التمكن بالقدرة القديمة على رفق ما علم من ذلك بارادة
 بقصد بها الحادث بدلا من غيره اذ ليس جازيا ولى من جازي بالوجود لا سنوا
 الجازيات في الجواز فلا بد من ترجيع من الفاعل لاحدهما بدلا من الاخر والترجيع
 لا يكون من ذاتي الجازين فان كليهما جازي على السوية ولا يكون الترجيع من نفس
 القدرة فانها صالحة لكل جازي ان يوجد بها وكذلك لا يرجع الترجيع الى العلم من حيث
 انه تعالى عالم بهما ويخبر عنهما ولكن الترجيع ايل الى عين الارادة اذ لا تعلق لهما الا
 بالمعنى لم يكون ادبا لكايين لينعدم وهذه المشيئة ولا يصدر حادث بدلا من حادث
 الا عنها وارتباط الاشياء بعضها ببعض انما هو ربط معتاد مثل الشبع مع الا
 كلة والى مع الشرب الى غير ذلك من الارتباطات المعتادة التي لم تقض العقول
 بارتباطها وقد ذكرنا انها ارتباطا موجود بوجود من غير قضية عقلية ولا
 شرعية اما عقلية فلان العقل يجوز وجود احدهما من غير الثاني ولا يلقي في
 ذلك وجه من الوجوه المستحيلة التي ذكرناها قبل في هذا الكتاب واما قولنا شرعا

فلان الشرع لم يرد بالامر بان يربطها فان ذلك لو كان لكان من تكليف ما لا
يطاق وهو محال شرعا وقد ذكرنا التحقيق في ذلك عند كلامنا في تكليف ما
لا يطاق وما يجوز منه عقلا وشرعا وما يجوز منه عقلا ولا يقع شرعا وما لا يجوز
منه عقلا ولا شرعا ولا محالة ان الرزق والمنفعة به انما يكون ارتباطها ارتباطا
عاديا ولا رابط بينهما من جهة المعقولات ولا امر الشرع بان يربطها لكن لما
القياسا هما امرنا في بعضها بفعل السبب منها ليكون المسبب وذلك كما الامر بالاطل
والشرب واللباس ليجوز الشبع عند الاكل والرى عند الشرب والتسمر عند
اللبس ودفن الجرو والبرد وقد يصير الاولياء الى جلد تغلب عليهم رؤية الفاعل
ويعفون عن الاسباب وذلك لكثرة اشتغالهم بالمعقولات وتركهم الاشتغال
بالمعتادات حتى تم عليهم اوقاتهم غافلون عن الاسباب المعتادة وعند
ذلك تخترق قلم القواعد من المشي على الماء والتصدق في الهواء وتكون الاشياء
واذا وضع قدمه على الماء وان كان غارفا بالماء انه لا يفرقه وبما الارض انما لا
تمسكه ثم علب عليه ذكر المعتاد وقال في نفسه ان وضعت عليه ما قدمي فاني
اغرق لانه ماء فلا محالة انه يفرق في الماء اذا رام المشي عليه ولذلك قيل في
وصفهم انهم يعلمون ما يجمله الناس ويعفون عما يعلمه الناس ويحبون ما يكرهه
الناس ويكرهون ما يحبه الناس ويهتمون بما يفرح به الناس ويفرحون بما يهتم
به الناس فقد خرجوا عن اجناسهم بالعلوم والافراز والبغض والمحبة فصارت
ابدانهم مع الناس وقلوبهم تخالف قلوب كثير من الناس فان الجهالة تخالفة
متقدمة وثمرتها النظر الى الاسباب المعتادة دون التحقيق العقلية وذلك بالمثال
اذا قيل للطبايع ان حيوانا يلقي في النار التي هي تزيد على نار الدنيا في الحرارة
سبعين درجة ثم لا يموت وهو في اعنائها استبعد هذا من نظره الى القول
بالطبايع وان النار الحارة اليابسة تضاد الاجسام الباردة الرطبة وراوا
ان الاجسام مادامت حية كانت متصفة بالحرارة والبرودة فيقو هو انه لا ينصف
بالحياة الا من انصف بالحرارة والرطوبة ولا يمكنهم مع هذه الجهالة الايمان بالحياة
وابقاء الرطوبة في النيران ولذلك اعرضت الباطنية عن الايمان بان نار القيامة

الخسار وقالوا انما هي لذات والام معنويات محبر عنهما بالنار فلو علموا
 حقيقة التضاد وانه انما يكون في الصفات لاي الاجسام ما صاروا الى ما صاروا
 اليه من جهالتهم وكذلك لو علموا الشروط العقلية في ارتباطها في الارتباطات
 العادية في عاداتها عرفوا ان الحرارة والبرودة ليست بمشتر وطبقت في الحياة
 ولا في الموت فانها تنصف بهما الجمادات التي ليست بحية وانما يفتدى لذلك من
 نظرية الاصول وعرف الدليل من المدلول وعرف منازل الاستدلال السبعة
 التي ذكرناها عند ذكرنا الفروق بين الادلة العقلية والشرعية والاستحالة
 يكون المحي محترقا بالنار على الدوام ولا يموت اذ لا تضاد في هذه الصفات
 لوجود الحياة ولذلك لا يستطيع على حقيقة الايمان بما اخبر عنه الرسول
 من خوارق العادات في النار الآخرة الا من نظري في الادلة العقلية وحقق الجوان
 من الاستحالة من الوجوب فان اخبار الشريعة لا ترد على مخالفة العقل كما لا يدل العقل
 على مخالفة الشريعة بل بالعقل يقطع بالواز وبالشريعة يقطع بثبوت الجائز ووجه
 بدلا من غيره واذا دلت المعجزة عن صدق من تحدث بها فلا يتصور ان يخبر عن امر
 مستحيل في العقول ونحن قلنا ان الرزق هو الملك لزم من ذلك كونه تعالى مرزوقا
 ويتعالى الباري تعالى عن الانسحاق كما يتعالى عن التصور وان قلنا بذلك ايضا اخرنا
 البهائم وسائر الحيوانات عن كونها مرزوقة وفي ذلك مخالفة للكباد العزيز في قوله
 وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلم يبق الا ان الرزق كناية عما ينتفع
 الحيوان به من اكل وشرب وما جرى هذا المجرى واعتبر بصحة الملك ولا يفاده
 لان البهائم مرزوقة ولا ملك لها فاذا كان الامر كذلك فالذي ياكل من المال المغنصب
 ابو ان يسمى مرزوقا لانه قد ملك ما اغتصب على لغة العرب كما بيناه ولا نقول
 العرب ملك الحمار علفه ونقول ملك الانسان مال غيره اذا سلمه ذلك وابتنزه
 منه ثم لما ثبتت الشريعة واحكامها خرجت المغنوبات عن كونها املاكا للغاصبين
 وبقي الرزق على اصله لغة وشرعا من غير نظر الى صحة الملك او فساده **قال**
 رحمه الله فان قالوا هذا الاصل يلزم ان يكون الغصب رزقا للغاصب اذا
 انتفع به واذا كان كذلك فلا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى وتو

اللازمة عليه فيه وهذا الذي استنكره نصر مذهبنا فكل منتفع بشئ موزون
به ثم الرزق ينقسم الى المحظور والمباح وما ذكره من ان الرزق لا يدفع عن
رزقه فنقول مردود وممنوع غير مسلم وظاهر تشريعهم يعارضه قولهم بان
القدرة على الايمان قدرة على الكفر فالكاfo اذ امعان عندهم من جهة الله
تعالى على كونه مخلوق القدرة عليه وان لم يقعد ما ذكره لم يقعد ما ذكرناه ايضا
وهذه المعارضة منه رحمه الله لازمة للمعتزلة فانهم اذا قالوا على مذهب اهل
الحق ما اراده فلا بد من كونه عندكم واذا اراد ان يكون رزق العبد غضبا فلا بد
من ان يصل اليه ثم كيف يحرم عليه ما اقدره عليه فاذا استبعد وان ينهاه عما
اقدره عليه لزم ان يستبعد وان يحرم عليه ما اقدره عليه وهذا الزوم لا يخص
لمرعه في صريح مذهبهم وهذا هو من خصامة الخصم بمذهبه حتى يظهر تناقض
مذهبهم فاما ان يستعده كما استبعدوا ما ذهب اليه خصمهم واما ان يجوزوا
مذهب الخصم كما جازوا ما صاروا اليه من ذلك **قال رحمه الله** ثم الذي
القرمونه بشاعة لا يبيها ذو دين وذلك من اعتدى بالحرام طول عمره وانصرفت
انتفاعاته الى الجهات المحظورة من كل وجه فيلزم ان يقال لم يرد من الله تعالى عليه
رزق وما رزقه الله تعالى قط وذلك عظيمة في الدين لا يتحملها متدين وهذا الذي
الزوم من التشبيع وهو من ضعف الاحتجاجات عند المحققين فان الخصم اذا اطلق
ذلك في اكله واحدة ياكلها الانسان من غير حلها فكذلك يطلقه في الكثير من
ذلك الهلافة في القليل من ذلك ثم شمول العمر بالرزق الحرام لا يتصور من وجهين
احدهما ان العبد لا بد وان يرزقه الله تعالى من غير تكليف في صغره قبل ان يحل عليه
القلم وان يدخل في نظام التكليف وانما يتصور الحرام والحلال من زمان التكليف
ومدة الطلعة والوجه الاخر هو ان العبد لا يتصور منه الا باكل الا حراما ولا يشرب
الا حراما فان المياه اكثرها مباحة الشرب ولا بد في الغالب من هدية يهديها اليه
احد من طيب نفس وكذلك ما اكله من نبات الارض وما يصيده من البر والبحر
وتقدير انتفاعه بالحرام طول عمره دون الحلال تعني عظيم والانتفاعات الى ذلك
فانه تقدير ما لا يقع في العرف والعادة التجارية بين الناس **قال رحمه الله**

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينفع به اذا تقدر الانفاق به هذا مقتضى
الاطلاق ومن اتسع ملكه ولم ينفع به يقال لم يجعل الله ما خوله رزقاً له
وبعد صرف الرزق الى محض الانفاق في اطلاق اللسان والكلام الى ان
الرزق هو المنتفع به وان سمي الانفاق رزقاً فالمراد به المنتفع به اذ لو جعلنا
نفس الانفاق رزقاً لخرجنا الاطعمة والاشربة والاقوات عن كونها رزقاً
وذلك خروج عن موجب اللسان والقول في هذا الباب وفي الذي تقدم عليه
يتعلق بمحض العبارة والتناقض فيها: مذهب اهل الجح أن الملك قد يكون
متسعاً والرزق مع ذلك قليل وقد تكون الرزق كثيراً والملك مع ذلك قليل
فان العبد اذا اتسع ملكه وكثرت امواله ولم ياكل الا القليل ولا تلذذ الا
بالبسيط قليل فيه ما ملكه الله لم يجعله رزقاً له فقد تكون دأبه وعجده اكثر
رزقاً منه وكذلك من قدر عليه ملكه وكثرت اكله وشربه صار رزقه اكثر من
ملكه وكذلك اذا انصرفت انتفاعاته الى الاموال المغصوبة كان رزقه اكثر من
ملكه ولذلك قال عليه السلام يقول ابن ادم مالي مالي وهلك من مالي الا ما
اكلت فافقيت اوليست فابليت او تصدقت فامضيته فقول صلى الله عليه وسلم
ليس للعبد من ماله اثبات ونفي وهما لا يردان على الملكية لان النفي والاثبات
على الشيء الواحد يتناقضان وانما المعنى بهذا الحديث ان العبد ليس له من
ملكه رزقاً الا هذه الثلاثة وهذه التي تنفع بها ما هو ملكه وقيدها عليه
السلام الافناء والابلاء والامضا فقال الا ما اكلت فافقيت لان الرزق ما در
نفعه على اعضاء البدن واذا قدرنا ان الانسان اكل طعاماً وصار الى المعدة
واخترم قبل نضجه وتفرقه على اعضاء البدن لم يكن رزقاً للاعضاء اذ لم
تقع القسمة فيه على مفاصل البدن بعد ولذلك قال عليه السلام فافقيت
اي تصير دماً وصحة به التغذية بجميع الجسد بان يفرق الدم على الاعضاء
ويذهب الثقل الى الاسفل فهذا عندك يكون رزقاً للانسان وسأيت
الحيران وكذلك اذا لبس ثوباً فانا لا نعلم انه رزقاً الا ان يلبسه حتى يلبسه
وتساقط اجزائه عنه عند اللباس فكل ما تساقط عليه يلبسه كان رزقاً

له قد وقع الانتفاع له به ولا يكون لباسا لغيره وكذلك في قوله عليه السلام
أو تصدقت فامضيت قيد الصدقة بالامضاء تنقيها على أن الصدقة إنما
تخرج عن الملك بالقبالة وهو أن يجوزها المقصد وعليه وفيه دليل على
فضل الصدقة حيث حكر الشارع بأنها للمتصدق من جملة ماله وأنزلها
منزلة المأكول الذي كله صاحبه وانفع به فذلك دليل على الانتفاع
بالصدقة وعلى ذلك فيه سبحانه وتعالى بقوله وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويأخذ الصدقات فلم يقبل شي من عمل العبد أنه يأخذ إلا الصدقات
وكذلك قوله عليه السلام في شأن الصدقة أنها تقع في كف الرحمن فيزبها
له كما يزي أحدكم قلوه أو فضيله حتى يكون مثلاً يحبل يعني تعظم ثوابها حتى
تصير صدقة كما لو تصدق بصدقة على قد بالحبل وكذلك قال عليه السلام
رايت رجلاً يدفع وهج النار بيده عن وجهه فجاءت صدقة فصارت بينه
وبين النار حجاباً وقوله عليه السلام المؤمن في ظل صدقة يوم القيامة حتى
يبقى الخلاق فهذه رزقه من جميع ماله يشهاده رسول الله صلى الله عليه
وسلم وإنما حكر بذلك لعموم الانتفاع بهذه الملائكة الأشياء وفيه بيان مذنب
أهل الحق في مصيرهم إلى الزلزال الذي يقع الانتفاع به هو الرزق ولا يكون
الرزق مجرد الانتفاع فان ذلك يخرج الأطعمة المأكولة والأشربة عن كونها
أرزاقاً وفيه مخالفة أهل اللسان ولا يكون الرزق بمعنى الملك خاصة فان ذلك
يؤدي إلى أن يكون ملك الإنسان رزقاً له وإن لم يأكله فاذا أطعمه جواده كان
رزقاً لجواده وسائر الحيوانات الطائفة له حتى تكون الكسرة الواحدة والمذاق
رزقاً للمصيد من حيث هي ملك له وتكون أيضاً رزقاً للبهيمة من حيث هي طعمة
لها وذلك غير مفهوم وإيضاً فان ذلك يؤدي إلى أن يكون الباري تعالى مرزوقاً
برزق كل أحد من حيث هو مالك لكل شيء تعالى الله عن ضرورة الانتفاع بالاشياء
والتصور بها فلم يبق إلا أن الذي ينتفع هو المرزوق والذي ينتفع به هو الرزق
إذا وقع الانتفاع به وما قبل ذلك فلا يسمى رزقاً فان كان ملكاً شرعياً قبل فيه
ملك ولم يكن رزقاً للمالك ما لم ينتفع به وإن كان هو ليس ملكاً شرعياً صحيحاً فلا

يقال انه ملكه ولا رزقه الا ان وقع الانتفاع به بيد ان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم شرط في الصدقة الملك الشرعي الصحيح في الملكية حيث
 قال صلى الله عليه وسلم ليس لك من مالك الا ما اكلت احدث كما سبق
 ففي قوله من مالك دليل على صحة الملك وقال عليه السلام ان الصدقة من
 المال الطيب ولا يقبل الله الا طيبا ويعني ههنا بالطيب الحلال المأذون
 به تملكه دون الحرام فكانه عليه السلام نظرية هذا الحديث الى ان العبد اذا
 اكل من مال الشرعي وانتفع به كان رزقه له ووجد قابضة في الاخرة فكان له
 به ذلك وجهان من الانتفاع الرزقية والملكية الشرعية التي تقع عليها
 الثواب يوم القيامة واذا اكل من غير ملكه وانتفع به كانت المنفعة واحدة
 وهي ما انتفع به وهو مجرد الاكل والانتفع بالماكول لا من الاخرة بل بتوجه عليه
 الطلب يوم القيامة في اكله منه وانتفاعه به فانه لم يؤذن له في شئ من ذلك
 واما الصدقة فلا تعد من ابواب الرزق لم تكن ملكا صحيحة فانهما مبدولة
 الى المنتصدق عليه فلا يكون الانتفاع بها الا بحض القبول من الله سبحانه
 له وهو لا يقبل الا ما كان حلالا ملكا شرعيا ما دون ما يملكه شرعا لهذا قال
 تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه وهذا معنى الملكية الشرعية ومعناه انه
 سبحانه استخلف العبد في التصرف في المال على الوجه الذي اذن له فيه دون ان
 يجعل المال ملكا للعبد مطلقا بل هو ملك لله تعالى على الحقيقة ثم استخلف
 الله العظيم عبده فيه لينظر كيف يعمل في خلاقته فيه ومعناه ليصير امر العبد
 في تصرفه في المال الى ما قدره الله العظيم عليه في اذله فانه سبحانه لا يعذب عبا
 شئ حتى يقع ويوجد ولو عذب على علمه بما يكون من عبادته لم يكن للتكليف
 وجود ولكنه تعالى اراد ان يمتنع الرسل ويشرع الاحكام ويبين الحلال والحرام
 لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومعنى قوله سبحانه ولنبشركم حتى نعلمهم
 المجاهد منكم والصابون ومعناه حتى يقع جهادكم وصبركم والابتلاء في هذا
 الموضع معناه النقلة من حال الى حال حتى يصل العبد الى الله تعالى عليه من اعماله
 الحسنة او السيئة ويرتفع عليها الحكماء التي شرعها على السنة رسله عليهم

السلم والامر غيباً ولا يعلم احد من المخلوق ما يؤل اليه امره وعنده منافع
 الغيب لا يعلمها الا هو: **باب الاستحسان** قال رحمه الله
 الاستحسان كلها جارية بحكم الله تعالى وهي اثبات اقدار ابدال الاشياء اذ
 السر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف
 الهم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها وما يتعلق منها باختيار العباد
 فهو ايضا فعل لله تعالى ولا يخرج سواه والخلق المعترلة القول بان التسعير
 من العباد وفيما قد مناه في خلق الاعمال مقتنع في الرد عليهم قوله رحمه
 الله الاستحسان كلها جارية بحكم الله تعالى **اعلم** ان السر ليس جنساً من الجناس
 المخلوقات ولا هو نوعاً من انواعها وانما هو كناية عن مجموع صفات مخلوق في القول
 وفي هذا الباب تكثر الاموال عند قوم وتقل عند آخرين فان السلعة نادرة مخلوق
 الله تعالى الرغبة في تحصيلها والزهد في النقص المدفوع فيها على حكم العوض
 وقارة مخلوق الله الرغبة في النقص الذي هو عنها والزهد في تحصيلها وهذا لا
 يجري على النعم بل يخص الامر فيه ويغف قريب سلعة يخلق الزهد فيها واخرى
 تخلق الرغبة فيها فمن وافق شرائط مدة الزهد في السلعة ووافق بيعة
 الرغبة فيها كثر ما له ومن وافق ابتياعه مدة الرغبة في السلعة ووافق بيعة
 مدة الزهد فيها قل ما له وهذا عند اهل السنة راجع الى فعل الله تعالى ان الرغبة
 والزهد انما هي من افعال الله سبحانه وتعالى اذ لا قدرة للعبد على خلق الرغبة
 فالزهد اذ هما من الافعال الضرورية في حق العبد لا قدرة له على شيء من ذلك
 فالغلاء والرخاء انما يرجعان الى ما يرجعان اليه ما ذكرناه من خلق الرغبة والزهد
 او الى كثرة الجبوب وقلتها وهذا ايضا من افعال الله تعالى اذا محبوبه والاطعمة لا
 قدرة للعبد على شيء من ذلك لانها اجسام وهي لا تتعلق بها قدرة المحوثة وهذا
 مما اتفق عليه جميع اهل الاسلام سنيهم ومبندعم لان اجواء كلها فعل لله
 تعالى ولا قدرة للمحوثة على الاجرام والاجسام فخرج من ذلك ان الاستحسان كلها واقعة
 من فعل الله سبحانه دون افعال العباد وما ذهبت اليه المعترلة من ان العبد هو
 الذي يفعل السر الذي هو الشدة والرخاء فهو جاري على اصول الفاسدة في ان

العبد يخلق افعال نفسه قزعم معطهم ان العبد يخلق ارادة نفسه في ان يرض
الاسعار وان العبد يخلق ارادة نفسه في غلاء السعر ثم يكون الاسعار على وفق
ما يريدونه من الغلاء والرخاء وقوله رحمه الله وفيما قدمناه في خلق الاعمال
مقتنع في الرد عليهم وقد قدمنا في هذا الكتاب البيان الثاني في ان الخالق هو
الله سبحانه وان الحوادث لا يخلقون شيئا وان القدرة المحادثة عرض من الاعراض
وهي باقيا لها كسائر الاعراض ولا يمكن من الاختراع بقدره لا بقاء لها وفي
ذلك رد عليهم في دعواهم في الافعال وسواء في ذلك التسخير وغيره وهذه
الفصول من الاجال والارفاق والاسعار التي بابواب الفقه منها باصول
الديانة ولكن لما تكلم فيها اهل البدع وتحكموا بابائهم انتقدوا اهل الحق لاجل
ذلك الى الكلام في معانيها وبيان الحق فيها واوجبت المعتزلة التسخير في
الاطعمة في الاسواق جريا على ما اقلوه من ان العبد يفعل الغلاء والرخاء ومنع
ذلك اهل السنة جريا على ما ذهبوا اليه من ان الفاعل للاسعار هو الله سبحانه
ودليلهم في المعقولات ما تقدم ذكره من انه لا فاعل الا الله سبحانه ومن المشرع
قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه انس بن مالك قال رضي الله عنه غلاء السعر
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله لا جعلت لنا سعرا
قال فغضب عليه السلام حتى اخمرو وجوههم ثم قال ان الله هو القابض الباسط
المضيق الموسع وان لا زوجا ان اخرج من بين اظهرك وليس لاحد منكم قبلي مظلمة
في عرض ولا في دم ولا في مال قال بعض اهل العلم ان ذلك ما لم يحدث اهل الاسواق
التواطؤ على سعر واحد ليضربوا بذلك المسلمين فاذا فعلوا ذلك واحد ثوا
مثل هذا فان التسخير عليهم جائز والله اعلم بالصواب **باب**
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال رحمه الله
قد جازم المتكلمين بهذا الباب في الاصول وهو بمجال لفقهنا احذر
قال امر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالاجماع على الجملة ولا يكثر
يقول من قال من الرافض ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر موقوفان على
ظهور الامام وقد اجمع المسلمون قبل ان يبيح هو ولا على التواصي بالامر

بالمعروف والنهي عن المنكر وتوبخ بآرك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
الاعتدال عليه ولعلنا نذكر لمعا كافي في بعض اصول الامامية ان مثا الله
عز وجل: الامر بالمعروف له ثلاث مراتب اولها امر الله سبحانه وقوله القديم
وهو اقتضاء الفعل من العبد على الوجه الذي تقدم ذكره من بيان معني
الكسب وانه تعلق القدرة بالحادثه بالمقدور وذلك يرجع الى نصب المأمور به
علامة على السعادة والى نصب المنهي عنه علامة على الشقاوة وهذا الخطا
من الله سبحانه انما تعلق بالمحدث على تقدير وجوده واستتباع شرايط المكلف
في حقه وبهذا الوجه تصح مخاطبة المعدوم الذي علم الله سبحانه انه يوجد
ويكلفه وقد ضرب اهل الحق في ذلك مثلا فقالوا لو ان رجلا علم باعلام الله اياه
على اي وجه شاء من وجوه الاعلام بوحي والهام او بفكر ضروري انه يكون له ولله
وانه يعلمه من العلوم ما يعلمه الله تعالى فلا بد والحالة هذه من ان يتحدث في ضميره
بذلك ويقول يا بني اقرأ وتعلم لتكزن من الغايين من العلم وتكون من اهله وهذا
الكلام في نفسه ثابت وهو خطاب لابنه لعلمه بان ذلك سيسمعه ابنه ويفهم
معناه ثم نقدر بقاء ذلك الكلام من غير تبدل ولا تغيير الى ان يوجد الابن ويصل
بلغا يكون فيه مكلفا ثم يسمع قول ابنه له امر بذلك ولا استجابة في شيء من ذلك
وكذلك كلام الباري سبحانه قد علم عند اهل الحق لا يجوز عذمة وقد خاطب في الازل
لمن يعلم انه سيموجد ويكلف فلا يكون في ذلك وجه من وجوه الاستحالات التي تقدم
ذكرها في هذا الكتاب في غير مرة اذا ما يتحدث سمع المخاطب وفهمه وقد خاطب الله
تعالى الخلق على ضرور من المخاطبات فاعلاها منزلة في حق المخاطبين ان يخلق
لمر السمع لكلامه القديم المنزه عن كونه حروفا واصواتا ثم يفهمه عند ذلك من معانيه
ما شاء ان يفهمه وبعد ذلك خطاب بوساطة الملك وهو الوحي المستجاب على الانبياء
صلوات الله عليهم ومنها الوحي الذي هو الهام وهو ان يلقي الله تعالى في القلب
حديثا صادقا عن ما غاب عن خواص الخلق كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ روي عنه انه من كان قبلكم محدثين وان يكن منهم فممن من الخطاب وعليه حمل
قوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفى

وزقها واجلها فانقوا الله واجملوا في الطلب وبعد ذلك خطاب الله تعالى للمكلفين
على السنة الانبيا عليهم السلام من تبليغ كتابه المنزل وبيان ما اتاهم الله معه
من الحكمة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اوتيت القرآن ومثله معه وبعد ذلك
خطاب العلماء الاخفين عنهم الحق بعد هدم من اهل المكلف خلفا عن سلف الى آخر
الدهر ثم خاطب الله تعالى الخلق بلسان الاحوال جميع الخلايق وهو لسان الانقار
الى الله تعالى وذلك قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم
وقوله ولكن لا يفقهون للكفار الجهمية بايات الله في أرضه وسماواته ولم يقل ولكن لا
تسمعون تسبيحهم من حيث ان الخطاب فيها انما هو احوالها والاحوال تعلم ولا تسمع
اذ لا تعلق للسمع الا بالوجودات وكذلك سائر الادراكات والاحوال ليست موصوفة
بانها موجودات وما بانها معدومات وهذا اللسان الذي هو لسان الحال ظاهر في
المخلوقات لمن نظروا وتوحي حتى لا يخلف له وجه الدلالة فيها وهي ايات الله التي فطر الخلق
عليها وما من خاداة الا وفيه دلالة تدل على افتقاره الى محذاته علمها من علمها او
جهلها من جهلها ولا يحجبها الا الكافرون وما يعقلها الا العالمون والخبر كله
قد جعله الله في العلم باياته وما حمده الله بافضل من فقهه في دين ومن يرد الله به
خيبرا يفقهه في الدين وقال عليه السلام استقر ذل الله عبدا الا حطر عنه العلم
والادب قال اهل الحكمة حطر عنه العلم به والعمل بشريعته ومعناه منع عنه المعرفة
به سبحانه ومنع عنه الاستسلام لشريعته وهو التأديب مع الله سبحانه ومن حطر
عنه العلم به سبحانه فقد طرده سبحانه واعرض عنه ومن منعه الاستسلام لامره
ونهيته في شريعته فقد جعله تابعا للشيطان ومن اتخذ الشيطان وليا من دون الله
فقد خسر خسرانا مبينا وبعد ذلك خطاب الله تعالى لعباده بلسان الاعتقاد في
ارتبائك الافعال بعضها ببعض وهذا يكون منه العام والخاص فالعام منه كاحراق
النار لامسها والشبع عند الاكل والرى عند الشرب وما جرى هذا المجرى والخاص
منه ما خصص الله به خلقه بارزاق مضيق وموسعة ومن ذلك في الحكم قوله تعالى
ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اياها يستطيع
الله بعد عشر بسرا وهذه اشارة الى ان الفقر في حق انسان ليس من العادة الا
رمة

الثابت له وكذلك القول في الغنى ولكنه سبحانه يقتضيه بسطاً في الارزاق
وفي الاخلاق وفي العلوم والاعمال ومن اسمايه تعالى القابض الباسط ومن
ذلك ما يعتبر به الانسان ويتعظ مما يفهمه من السنة الاحوال حتى يخاطبه
شجر الارض بالاعظام وجد راذ الارض بالانهدام ولذلك قال اهل الحكمة
محب للمعاقل ان ينظر الى بواطن الاشياء اذا نظر الناس الى ظواهرها والى
اواخر الاشياء اذا نظر الناس الى اوائلها والى ما بقي من المنافع اذا نظر الناس
الى ما يفي منها فان الاجسام الكائنة في الدنيا تباديك بلسان الزوال والقضاء
الوجوه الجميلة الى القباب والبلا والشجر الخضراء الى التهميش والقصور المشيدة
الى التهدم كل ذلك مما شاهده في الدار الدنيا ومنها ما نعلمه من موجبات
الشرع فتعلم تعطيل الافلاك عن دوراتها وتعلم تصيير الجبال الى الدك والزوال
وتصيير البحار الى التجير والسيلان وتعلم تغيب الشمس والقمر والنجوم عن
انوارها واشراقها وتعلم انبات الاجسام في القباب الارض بين الجبال وتعلم
باخبار الشرع مفصلات الامور الاخراوية بحملاتها على ما ورد بذلك الاختصار
الشرعية التي تقتضد باياتها من المعجزات وادلتها ولسان خطاب الواحد خطاب
للجميع ولسان خطاب الجميع خطاب للواحد ولذلك قال بعضهم

.. انت المخاطبة ايها الانسان فاصح هديتي يلح لك البرهان ..
.. انظر بعقلك في بنايك واعتبر اتقان صنعتك فتم الشئان ..
.. لله اكياس جفوا اوطانهم فالارض اجمعها لهم اوطان ..
.. جالسا قلوبهم بحال تفكر بتدبيره المالك لكتان ..
.. ركبوا بحار الفهم في فلك النهي وجرى بها الاخلاص والايان ..
.. فرستهم لما انتهوا محبهم مرسالم فيه غنا وامان ..

ثم بعد ذلك اوجب الله تعالى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع المكلفين
والكلام في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اليق بكتب الفقه ولكن جرى رسم
اهل السنة بالتكرار في كل ما خالف فيه اهل الاصول والبدع ومن ذلك تكليم
الاجال لما قال اهل الاعتزال ان القاتل يقطع اجل المقتول وينقص عمره عما

جعل له من العرف فوجب الرد عليهم في ذلك وكذلك قولهم في الارزاق لما تكلمت
 المعتزلة فينها وقالت الرزق انما هو الملك وان البهائم لا رزق لها اذ لا ملك
 لها وجب الرد عليهم وكذلك قولهم في التوبة لما تكلم اهل البدع في وجوب قبول
 التوبة على الله تعالى وجب الرد عليهم في ذلك حتى يبين انه لا واجب على الله
 تعالى وكذلك تكلموا في الامامة لما تكلمت الروافض في خلافه ابى بكر وعمر وجب
 الكلام بالرد عليهم وكذلك لما قالت الامامية بان الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر انما يجبان على الامام دون غيره ومعلوم ان السلف الصالح كانوا يامرون
 الخلفاء بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا ينكر ذلك عليهم منكر فوجب
 على اهل العلم بيان وجوبه على كافة المسلمين كل على حسب اقتداره ومبلغ
 علمه ولولا سبق المعتزلة الى التكل فيهم مع الروافض لكان الفقه اخذ بالكلية
 في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث هو من ابواب الامور والنواهي وهي
 ابواب الفقه ثم قد تقدم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان على جميع الناس
 العامة والخاصة لان السلف الصالح كانوا لا ينكرون على من يامر بالمعروف وينهى
 عن المنكر فدل ذلك على انه سابع لجميع الناس على طاعتهم ولذلك وصف الرد تعالى
 المؤمنين والمؤمنات بائهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ووصف المنافقين
 بائهم يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف ومعنى المعروف ما أمرنا الله تعالى بحسنه
 في كتابه او على لسان رسوله عليه السلام والمنكر ما ينهى عن التذير من العمل به
 في كتاب الله تعالى او على لسان رسوله عليه السلام وليس ذلك من حيث المعرفة
 بحسب اذ المنكر معروف كما ان الخير ايضا معروف فهذا معنى تسمية المعروف
 معروفًا وتسمية المنكر منكراً قال رحمه الله ثم حكم الشرع بتقسيم ما
 يستتوي ادراكه الخاص والعام من غير احتياج الى اجتهاد والى ما يحتاج
 فيه الى اجتهاد فاما ما لا حاجة فيه الى الاجتهاد فللعام وغيره العام الامر
 فيه بالمعروف والنهي عن المنكر واما ما اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام
 فيه امر ونهي بل الامر فيه موكل الى اهل الاجتهاد ثم ليس المجتهد ان يعترض على
 مجتهد آخر بالردع والزجر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد في الغرض مصيب عند

ومن قال ان المصيب واحد فهو غير معين عنده فيمتنع زجر احد المجتهدين الاخر
 على المذهبين: احكام الله تعالى على عباده في شريعته تنقسم الى ما يتلقى من
 العلماء الاخذين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم الى اخر
 الزمان والذي ياخذونه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من امر الشريعة
 تنقسم الى مسموع ومشاهد ومفهوم بقوانين الاحوال فالمسموع كتاب الله
 وحديثه عليه السلام والمشاهد فعله عليه السلام واقواله الفعليه او القول
 بسمعه وهذه ثبوتها النقل وطريقه واما المفهوم بقوانين الاحوال عليه السلام
 فقوانين الاحوال لا تنقل على الحقيقه فان الرسول عليه السلام اذا امر بامر او نهى
 بنهى ثم اقرت بقوله كقوله حال من احوال يستخرج عن غضب او اشتراك في الوجه
 يستخرج بالسرور ثم رام احد من شانه ذلك ان ينقل تلك العلامة ويصفها فيقول
 احمر عند قوله كذا اختلف ما ذكر ان يكون انما كان كما امر آخر سوى ما ربطه به
 استقلا لا من مرض يتألم او غيره من الاسباب فان نتجه له على هذا الاحتمال ان
 يدل على صحة ما اراده بدلالة قاطعة واجبا والاحاد انما يجب العمل بمقتضاها
 عندنا لانفسها ونقل القوانين خارج عن ابواب النقل المتلقا من الناقلين
 على قدر الاحتمال والتنصيب في ذلك وما كان سبيله النقل فيستوى فيه
 من بلغة النقل عنه وفي الفرض من الشريعة ينصهر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 من الخاص والعام ولا يتوقف الامر والنهي فيه على اهل الفطر والمجتهدين وهذا
 مما يعلم من عوايد السلف الصالح من العلماء والمصنفين واما ما كان طريقه الفهم
 من قوانين الاحوال فلا ينصهر طرده الا من يتداخر من الفهم باخره عليه
 السلم المعلومة عنه مثلاً ونحوه فان عليه السلام كان مهيئاً الى امور واستحسنها
 في كل موطن ولا يتوقف ذلك على اشياء دون اشياء فقد كان يحب الوقوف في كل شئ
 وقد كان يحب التفسير على المومنين وقد كان عليه السلام يعجب المباهات في الدين
 على الكافرين وقد كان عليه السلام يحب استعمال الوتر في جميع الاعمال وقد كان
 عليه السلام يحب النيام في محاسن الاعمال وقد كان عليه السلام يحب على اليكتم
 في الانساب وقد كان عليه السلام يحب ان يديم العامل على عمله من ابواب الخير من غير

تكلف مشقة يخاف عليها الملأ والنك فهذه ظواهرها غرضه ويقينها
علل في ثبوت الأحكام نفيًا وإثباتًا فما كان من المعروف الذي طريقته النقل المحسوس
مسموحًا أو مرميًا فللعامة فيه الأمر والنهي وأما ما كان طريقته فهم قرآنًا أو
وتفقيح العلل الموضوعة للأحكام شرعًا فالأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر
مما عمنص به العلماء أهل الأصول والعقد النظائر المجتهدون أنهم يحيطون بالأنواع
الشرعية ويستنبطون للأحكام الشرعية عللاً وليس للعامة أن يعمل اجتهد
نفسه كما ليس للنظار أن يقلد غيره ويدع اجتهد نفسه وهذا النظائر ليس له
أن يغير على نظائر أخرى إذا داه إليه نظره أن الحق في الطرفين وفي الطرف
الواحد وكيف ما تصور فليس أحدهما أن يرد على الآخر فإنه إن كان الحق في
الطرفين فقد وقع الأكفار بما ظهر لكل واحد من المجتهدين في غلبة ظنه إذ
ذلك هو الذي فرضه الله تعالى عليه وإن كان الحق في الطرف الواحد من قوليهما
فهو أيضاً منهم لا يتعين لواحد منهما حتى لو قدر ما كونه ذلك محضرة الرسول صلى
الله عليه وسلم لما علم أحدهما ما الذي كان مرضياً عنده عليه السلام ما كان
عنده مسموحاً وإذا كان الأمر فلا سبيل لتعيين أحدهما على الثاني مع هذا
الاختلاف في أصابة الحق وتعيينه ولكن على كل واحد منهما العمل بما غلب على ظنه
والدعاء للعمل به من لم يبلغ درجة الاجتهاد وليس بين الدرجتين درجة فكل
من لم يبلغ درجة الاجتهاد في تحصيل العلوم الشرعية وضبط ما أخذها
فلا يجوز له العمل بنظره وكل من بلغ هذه الدرجة فإنه يجب عليه العمل بما ظهر
له في غالب ظنه ولا يجوز له أن ينصرف مضمناً إلى غيره إلا أن يظهر له ما
يغلب على ظنه أكثر من النظائر الأولى والظهر مراتب الظهور فإن للمجتهد
الرجوع عن مقال إلى مقال على حسب ما تقتضيه نظره وغلبة ظنه وليس على
النظار أن يعرف الناس برجوعه عن مذهبه في النازلة إلى مذهب آخر بقصص
تركها وإنما يجب على العامة أن يسئل عن كل نازلة وعلى العالم أن يجيب منها سبيل
ولا يكتف ما يسئل عنه إذا علم لذلك وجهها وإن كان تبليغ ما تبدل الحكم فيه بالتسخ
يجب على الأنبياء فإنهم يجب عليهم التبليغ سبيلوا عن ذلك أو لم يسئلوا عنه

وإذا سأل العامي المجتهد الفطام عن حكم نازلة فافتاه فيها فيعمل بذلك فإذا
وقعت له تلك النازلة تعينها فانه يجب عليه ان يسلم عنها كلما وقعت له
ليلا يكون قد رجع عن ذلك ولذلك قال تعالى فاسئلوا اهل الفكر ان يذكروا لكم
واذا علم فتوى العام وانه لم يرجع عنه حتى مات ولم ينقل عنه الرجوع عنه
فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب طائفة الى الامتناع عن العمل به مخافة ان
يكون قد رجع عن ذلك ولم يتفق السوال عنه في حياته وذهب فرقة وهم
الاكثرون وبه قال الشافعي الى ان العمل بفتواه بعد موته صحيح حتى ثبت
انه رجع عن ذلك الفتوى الى غيره ومن كلام الشافعي رحمه الله في ذلك قوله
ان المذاهب لا تموت بموت اهلها ثم قال رحمه الله ثم الذي يتعاطى الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لو لم يكن ورعاً لم ينحسم عنه وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وفعنه هذا الباب ان العمل بالحكم قد فرض الله تركه على
جميع المكلفين بتركه فاذا لم يتركه العبد كان عاصياً بارئاً به واذا رأى احداً
من المكلفين يعمل به لزمه تغييره عليه وذلك فرض آخر قد تعين عليه فاما
فرضان احدهما ترك الحرام والثاني النهي عنه لمن علمه ولذلك قيل على من
بيده الكاس ان يغير على الجلاس لكن قد جرت عادة اهل البيت بحجابه بالنهي
عن الكيورة اذا صدر عن موتركها لم ينحسب عليه عنها وزجره ولا انفع احد
بامره ونهييه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يتعين على المكلف اذا كان
مما انعقد الاجماع على تحريمه فعليه ان ينكره اذا ارتكب وكذلك الامر بالمعروف
انما يجب على المكلف اذا كان قد انعقد الاجماع على اقتراضه والامر به
واما اذا كان الفعل قد اختلف فيه وذهب الى تحليله طائفة والى تحريمه
اخرى فليس على احد الامر فيه ولا النهي عنه فان الحق لا يتعين في شيء من
ذلك ولعل الذي ارتكبه قد قلده فيه لعالم نظار من اهل الكل ما انعقد فيكون
الكلام في ذلك كالكلام في اختلاف المجتهدين كما تقدم ذكرنا له فلما لا يتصور
الانكار من المتنوع على متنوع فكذلك لا يتصور الانكار من التابع المقلد على
التابع المقلد ايضاً حيث لم يتعين المصيب من المتنوعين كما ذكرناه في الامر بالمعروف

والناهي عن المنكر يطلق الامر بالمعروف والنهي عن الجمله على وجه التذكير
والوعظ والتخويف ولا يجوز له ان يظن باحد من الناس فعلا المنكر ولا
ترك الغرض ويحرم عليه البحث والتنقيب عن عيوب الناس فان التجسس
وفاقا ولكن ما ظهر من ذلك وجب التفسير فيه بالامر والنهي كل على حسب
طاعته فاما باليد او بالقول او بالقلب بان يكون لا يرضى ذلك ولا يحبه ولا يجل
في ذلك اتقا الضرر والعلما في ذلك قولنا احدهما ان الفضله الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولو قتل الامر به والناهي عنه وراوا ذلك افضل ولما فيه
اخرى يقول بان الافضل ان يخلص نفسه من القتل والضرب الى غير ذلك
من ضرور الضرر والله اعلم بالحق فذلك مع اتقاهم على ان للعبد ان يثبت
اذا اخاف على نفسه ضررا فان الله تعالى يقول الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وقال تعالى الا ان تتقوا الله فانه يرفع عنكم ما فعلتوا والى قول بالحق مذهب عبد الله بن عباس
رضي الله عنه وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة فانهم يقولون يخلص النفس
من الهلكة افضل من القاء النفس الى التهلكة حتى قيل لعبد الله بن عباس
من ابا ان يقول كلمة كفر حتى يقتل فلم يخلص نفسه من القتل يقول ما فقال ان
هذا قد قتل نفسه والقول ترك التقيته وان الصبر على الضرر عند الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر افضل هو مذهب ملك رحمه الله واخوه بن حنبل
وسعيد بن جبير وكثير من التابعين ولهذا قيل ابن جبير وضرب ملك وابن حنبل
رحمهما الله ولم يكن ملك رحمه الله حديث طلاق المكره حتى كان من الامر ما كان
ولذلك قال المشايخ من امر بالمعروف والنهي عن المنكر فليست عقد بالصبر على ما
يلقاه من المحن بعد ذلك ولذلك قال تعالى محجرا عن قول لقمان عليه السلام يا بني
يا بني اقم الصلاة وامن بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من
عزم الامور واذا غلب على ظنه ان قوله لا يؤثر في ترك المنكر وما في اقتتال المعروف
فان ذلك لا يسقط عنه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لا يخلو النهي عن تاثير
القلوب ولد ان محجرا في الله حتى يرجع عن الكبرية ويتوب عنها اذا غلب على ظنه
ان ذلك مما يؤثر في قلبه او يكون ذلك سببا لرجوعه واقلاعه عن المنكر والامر

بالمعروف والنهي عن المذكر من الغرائب على الكفاية وهو انه اذا قام به واحد
سقط عن كل من عرف ذلك واذا لم يغير ذلك احد من الناس الذين يعرفون ذلك
بحق العقاب والذم بجميع من عرف ذلك وذلك لقوله تعالى وانقوا عنه لا تبين
الذين ظلموا منكم خاصة قال اهل العلم اذا كان الفسق قد ظهر وانتشر ولم
يتفق تغيير على اهل من اهل الزمان فقد استحقوا عقاب الله تعالى باجمعهم
ولذلك قيل برسول الله انه لك وفيما الصالحون قال نعم اذا كثرت الحثيث ويكون
المغير على ما ظهر من ذلك دون ما اخفي منه وتستتبه صاحبه ولهذا المعنى
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم اهل الفسق رجلا رجلا وامرأة امرأة
وكان لا يحكم عليهم الا فيما ظهر فاذا حضر الصلاة مع المؤمنين وشهدوا
بالسنتهم بشهادة الحق رفع عنهم التنكيل والمعز بوجه المعاقبات
حتى صرح بذلك وقال امرأتان انا قاتل الناس حتى يقولوا الا اله الا الله فاذا
قالوا ذلك عصموني مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فالحكم
للانبياء والعلماء والخلفاء انما هو على الظواهر دون البواطن والسراري ولذلك
قال مشايخ اهل الدين والورع لو ان وليا يطلبه الله تعالى على ما يفعله الناس
في منازلهم متسترين بذلك عن الناس لم يلزمه المغير على احد منهم حتى يظهر
ذلك وقد روي ان ابراهيم عليه السلام نظر في نواحي الارض فابصر عاصيا فدعا
عليه فاهلك ثم نظر فابصر مثله فادعاه فاهلك ثم اوحى اليه ربه في الثالثة
او في الرابعة لو اهلكنا كل عاص راينا ما ابقينا احدا وهذا معنى قوله تعالى ولو
يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهورها من دابة حتى تعلق بهذه الالة
طائفة فقالوا يستبدل بذلك على ان جميع حيوانات الارض مكلفه لانه قال ما
ترك على ظهورها من دابة ووجه الرد على هؤلاء من وجهين من وجوه التخصيص
احدهما قوله تعالى ولو يواخذ الله الناس وذلك لا ينطبق الا على بني ادم خاصة
دون غيرهم من الاجناس فمحتمل قوله تعالى ما ترك على ظهورها من دابة اي من بني
ادم الظالمين منهم دون من سواهم من الطفال الذين لم يبلغوا مبلغ التكليف ولم
يسموا الزجر والتعنيف والتخصيص الثاني قوله تعالى ما ترك على ظهورها

فخصر ظهرا الارض بالذكردون باطنها ومعلوم ان من الحيوانات ما هو في
ظاهرها وما هو ايضا في باطنها لان بني آدم على لظاهرها منقادون الباطن
وتحتل الابق وجها اخر وهو ان يكون في علم الله تعالى انه لو واخذ المكلفين
بما كسبوا وعجل لم العذاب لاهلك معهم من لم يكلف كما فعل في قصة نوح عليه
السلام لما كفر اهل الكلبية اهلكهم بما الطوفان ومن سواهم من اجناس
الحيوان ولكنه اهلك اهل الكفر بالموت والعذاب بعده بالنار واهلك من
سواهم من الحيوانات بالموت دون العذاب بالنار بعد الموت ويطلق اسم الهلاك
على الموت قال سبحانه ان امرؤ هلك اى مات فكان اهلا كما العاصين معاقبة
لهم وابتدا عذاب لا يقطع وكان اهلا كما من سواهم موتا لم ولم يكن ابتدا عذاب
بعد الموت فستتان بين اهلا كما واهلاك ولذلك قال تعالى كل شئ هالك الا
وجهه قيل معناه كل شئ ميت الا الله تعالى ويكون ذكر الوجه هاهنا كناية عن
وجوده سبحانه وهو المعنى بقوله تعالى كل من عليها فان وبقي وجه ربك
ذوالجلال والاکرام واراد بالوجه الذات والدليل على ذلك نعتة الوجه بقوله
ذوالجلال وما وصف بانه ذوالجلال الا الله سبحانه وتعالى ولما قال تبارك اسم
ربك قال ذى الجلال فنعت الرب دون الاسم وفيه دليل على ان الاسم التسمية
دون المسمى وقد كونا في مسلة الاسم والمسمى ما فيه مقتض عند افتتاح الكلام
في اسم الله الحشنى ان الملائكة تبصر المعاصي من اهلها ولا يلزمهم البغيب
عليهم وذلك لانهم امروا بالكتابة ولم يوروا بالهنى شفاها وقال بعض اهل
الحكمة انهم يغيرون على العبد منكروه ويخرجونه عنه بالسنتهم وان كان العبد
لا يسمع نطقهم ولكن لما اخبر الرسول عليه السلام ان الملك يلعب العصاة الى
غير ذلك من وجوه البغيب قام ذلك مقام القول المشوع في افادة تادية المعنى
المقصود ولهذا المعنى قال سبحانه وتعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات
والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حي افلا يؤمنون وكون
السموات والارض رتقا فتقناهما الله تعالى مما لم يشاهده بنو آدم مشاهدة
العيان اذ كان ذلك قبل وجودهم بما لا يعلم الا الله تعالى ولكن لما قامت الدلائل

على حدودها واخبر المويديون بالمعجزات وهم الانبياء عليهم السلام بان ذلك
كان كذلك قام مقام العيان المودي الى العلم واذا حصل العلم فهو المقصود ولا
عبوة بطريق حصوله كيف ما حصل ولهذا المعنى قال تعالى في شان الكافرين
يعلم بان الله يرى ومعنى ذلك ان الدلالة لمن نظرت فيها توضح ان الله يرى
وما يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء فقام فلكه مقام العلم ولو نظر لعلم
بان الله يرى وهذا كقوله تعالى لم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وان
الله علام الغيوب وانما معناه انهم لو نظروا العلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم
فاعرضهم عن النظر اعراض عن العلم الذي يوصل اليه النظر ولذلك قيل من
اعرض عن العلم لم يعذر فيما وقع فيه من الذنوب بالجهل فان الدليل جليل والشئ ع
داع والعقل موجود ولا عذر لمن شغل نفسه بدنياته واعرض عن التفكير في آيات
مولاه والعيان ذبا لله من الغفلة عن الله والاعراض عن آياته سبحانه وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخبر عنه انه تعرض عليه اعماله فانه
راى من خير دعا الله فيه بالزيادة وما راى من غير ذلك دعا الله فيه بالمغفرة
ولم يحب عليه صلى الله عليه وسلم ان يسمع الناس اذ ذاك تغييرا عليهم
لان ذلك وقت انقطاع التكليف ولكنه لما كان ذلك ثابته في الخبر كان فيه
تستبينه بالمخبر ولذلك قيل ينبغي للعبد ان يستحي من الله تعالى عند الذنب
لما كان علمه سبحانه ورويته ويستحي من اطلاع ملكه الله سبحانه حيث امروا
بان يكتبوا اعماله واقراله وما هم به في قلوبهم من الخير وما يكفوا عن الكتابة
عند الله بالمعصية لان ذلك انما يكون مع اطلاعهم وعلمهم قال تعالى كما
كانت يعلمون ما يفعلون وكذلك يستحي من المؤمنين اذ يطلعهم الله على
ذلك اما بقربة حال وهو من قوله عليه السلام من استسرى به البسه الله
رداها الحديث واما بوحى من الله تعالى في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما في القيامة او يكون ذلك تقديره اذ يجوز ذلك كله فاذا قدر اطلاع احد
عليه اذ ركه من الجمل ما يدركه عند وقوع الاطلاع ولذلك قال عليه السلام
استحيوا من الله كما يستحي احدكم من الرجل الصالح من اهل بيته وقال ارباب

التحقيق من تحدث في ضميره بان يعمل شيئا لولا اطلاع الخلق عليه فقد استهزأ
 بالله سبحانه وتعالى حيث احتنى بالخلق ولم يبال عن روية الحق سبحانه
 وتعالى ولذلك ورد في الخبر يقول الله سبحانه وتعالى للعبد يوم القيامة لم
 جعلتني اهون الناظرين اليك واذا ظهر فسق من معلن به ولم يزد جرما
 نهى عنه فلا بأس ان يربط الامر في ذلك بالسلطان ويستعان به عليه واذا
 كان الجور والعدوان من والى الوقت ولم يزد جرما زجر عن صنيعه فلا هل الحل
 والعقدان مجتمعا على خلعه مالم يفته الاموال فينته تسفل فيها الدماء
 حتى يكون ما يقصد اذ اكل اكثر مما يصلح فعند ذلك يعبر عليه بالعلوب
 وبركل الامر في ذلك الى الله تعالى ويستعمل الدعا لله تعالى في اصلاحه قال
 رحمه الله هذه عقود الامور بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يشد منها عقد
 وتفاصيلها الشروع من مقتضى الى مقتضى **باب الاعادة**
قال رحمه الله مقصود هذا الباب تحصره فصلا ان احدهما في تثبيت جواز
 الاعادة والثاني في وقوعها فاما جواز الاعادة فالعقل يدل عليه ويدل عليه
 السمع ايضا كما ذكرناه في صدر السمعيات وكل حادثة عدم فاعادته جائزه ولا
 فصل بين ان يكون جوهر او عرضا وذهب بعض اصحابنا الى ان الاعراض لا تعاد
 سواء على ان المعاد معاد لمعنى فلو اعيد العرض لقام به معنى وهذا الاصل له
 عند المحققين فان الاعادة بمثابة النفسانية الاولى وليس المعاد معاد المعنى
 فنقول الاعادة كناية عن وجود ما سبقه العدم وكذلك الحادثة هو كناية
 عن الوجود الاول في حق الحادثة اذ ما من حادثة الا والعدم سابق له وقد اختلف
 العلماء ارضى الله عنهم في العدم السابق للوجود الحادثة فقال ابو الحسن
 الاشعري رحمه الله ان العدم السابق جائز والوجود الكاين بعده ايضا جائز
 وقال غيره اما العدم السابق لوجود الحادثة فانه واجب اذ لا يجوز وجود الحادثة
 الا عن عدم سابق فهو واجب كونه عدما ولو كان كما ذكره هؤلاء لكان وجود الحادثة
 مستحيلا اذ ما وجب عدمه استحالة وجوده كما ان من وجب وجوده استحالة عدمه
 فليس عدم الحادثة واجبا اذ لو كان كذلك لكان وجودها مستحيلا وقد ثبت جواز

ثبوت جواز صفاته وأنه لا يستغني عنها وإذا ثبت ذلك فقد وجب حدوثه من
المستحيل كون الحادثة واجبا إذ قد سبقه العدم والواجب ما لا يتقبل محال
من الأحوال دائما يتبعين جواز عدم العالم المتقدم عليه بأنه مهمل قدر له زمان
ثبته فيه جواز وجوده وجواز عدمه وكيف ما قدر له زمان ثبته جواز وجوده
فيه وجواز عدمه أيضا فيه وكذلك أن قدر له الوجود قبل ذلك فقد يروا
بما عسى أن يقدر من بعد الزمان في القبلية أو البعدية وهذا أصل معرفة
الجواز لأن الجواز ليس بصفة للجائز لا تنسقية ولا معنوية وإنما معنى الجواز
مبنى على التقدير فهمي قدر العاقل ثبوتنا أو نفيها لم يلحق في واحد منهما أمر
من وجوه الاستحالة فهو المقول فيه أنه جائز ومهمي لغير ثبوت وجده من
وجوه الاستحالة فهو الذي يقال فيه أنه مستحيل وكذلك في تقدير عدم
شي من المعلومات فإذا لم يقدّر عدمه أمر مستحيل فهو الذي قيل فيه
أنه مستحيل فهو المقول فيه أنه جائز فهذا يفهم معنى الجواز وإذا نظرنا إلى
العدم أو الوجود من غير تقدير زمان كان كل واحد منهما في نسبة الوجوب لا
غير ومنه هذا الباب هو أن تعلم أن الكائن واجبا زمان كونه والعدم واجبا
زمان عدمه إذا لم يوزان يقال يجوز أن ينعدم ما وجد فيه صير له وجود فقد
التحق وجوده بالوجود في ذلك الزمان فلو لا التقدير ما ظهر معنى الجواز
ابدا فمن لحظ العدم من غير نظر إلى زمان لم يعلم جوازه فعلى هذا كل زمان يقدر
فيه وجود العالم جائز فيه وجوده وهذا بعد المعرفة بأبدايه وهو المعبر عنه
بالحادث وكل زمان يقدر فيه عدم العالم جائز فيه عدمه ومن غفل عن هذا التقدير
فلا يحيط علما بالجواز لا في حق الوجود ولا في حق العدم والزمان لا يمنع فيه
التقدير الذي يبلغ إلى العلم بالجواز وسواء تقدم الزمان على الوجود أو سواه أو
تأخر عنه فإن التقدير يصح في هذه الأزمنة كلها ويعلم الجواز عند التقدير فيها
فهذه نكتة تبين لناظر معنى الجواز ابتداء وعودة من غير اشتكال ولا ارتياب
في شيء من ذلك فالابتداء الذي يعبر عنه بالحادث هو الإيجاد في حق من سبقه
العدم وأما العودة فإنها كناية عن وجود ما سبقه العدم أيضا فلا فرق في ذلك بين

وإذا كان
العدم
فلا يمنع
من الجواز

ما كان معدوما ولم يكن قبل ذلك موجودا او بين ما كان معدوما وقد كان قبل
 ذلك موجودا فكل ما قدر عدمه بعد وجوده فهو جائز كالذي يقدم وكل ما
 قدر وجوده بعد عدمه فهو جائز ولا نظر الى الازمنة متقدمة او متاخرة
 فانها لا يتجمل شيئا عما هو عليه ولا نقله عن حقيقة وحده ولا يخرج عن
 صفة نفسه فان الزمان متساو في حادثة واحدة تالية حدوثه وهو على الحقيقة
 تسمية حقيقة الحادثة عند المقارنة لا غير ثم لا تصحح بعد ذلك فلا يقال
 اليوم وقتها امس ولا عند عدم المقارنة الثابتة بين الوقتين فهذا كله
 يدل على جواز الاعادة وهي على الحقيقة وجود المعاد وليست الاعادة صفة
 للمعاد حتى تفقد معنى فانها لو كانت الاعادة صفة للمعاد لكان لا يتجمل واما
 ان تكون ثابتة للمعاد في عدمه او في حال وجوده فلو قدرت ثابتة له حالة
 عدمه كان محال لان المعدوم لا تقوم به المعاني وان قدرنا الاعادة صفة
 للمعاد وانما ثابتة له في حال وجوده كان ايضا محالا فان الجواهر لا تفرق عن
 كل جنس من اجناس الاعراض وهي تقبلها من صفات انفسها كما ذكرناه في
 صدر هذا المجموع في باب حدث العالم عند الكلام في ان الجواهر لا تفرق عن الاعراض
 فلو قبلت الجواهر الاعادة اذ قدرت معنى لقبيلتها الجواهر المتعزلة حتى
 يقال في الحادثة التي لم تتقدم وجود قبل ذلك الوجود انه معاد وذلك عين
 التناقض فان المبتدئ ليس معادا وكذلك ان اعيد العرض وقدرت الاعادة
 معنى كان ذلك محالا مرديا الى ان تقوم المعاني بالمعاني وذلك يودي الى التسلسل
 وقد بينا استحالة التسلسل في غير ما موضع من كتابنا هذا وانما تسلسل
 لم يتحصل في العقل ووجود ما لا يحصر بعد امر مستحيل وهذه الطريقة علمت
 استحالة قيام الاعراض بالاعراض وقوله **رحم الله** وجوزت المعتزلة
 اعادة الجواهر اذا عدمت وقسموا الاعراض الى ما بقى والى ما لا يبقى وقالوا
 ما لا يبقى منها كالاصوات والارادات فلا تجوز اعادتها وكل عرض يستحيل
 بقاؤه فانه يختص عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ولا استخارته عنه
 واما الباقي من الاعراض فينقسم الى ما كان مقدورا للعبد والى ما لم يكن مقدورا

له فاما ما كان مقدورا للعبد فلا يجوز من العبد اعادته ولا تصح ايضا من
الباري تعالى اعادته عندهر واما ما لم يتعلق به قدرة العبد وهو باق من الاعراض
فتجوز اعادته: وانما قاله المعتزلة باستحالة الاعادة ما لا يبقى من الاعراض
وسواء كانت مقدورة للعبد او للرب سبحانه وتعالى لانها مختصة بوجودها بوقت
لا يجوز ان تقدم عليه ولا ان تتأخر عنه قالوا فلو جازت اعادته لكان قد استمر
وجوده زمانين زمان وجوده الاول وزمان وجوده الثاني ولم يعتبروا الزمان الذي
كان فيه عدما بين الوجودين ونحن قد بينا ان المفعول بعد العدم او قبله سواء
وانما منعوا اعادة ما هو مقدور للعبد لقولهم ان قدرة العبد انما تتعلق بمقدوره
فقبل وجود المقدور بزمان واحد قبيل وجوده ولا يجوز ان يتعلق به قبل ذلك ولا
بعده فلم قدرت اعادته لم يجز ان يعود مقدور للعبد او مقدور للرب فان
قدرناها تنقض مقدورة للعبد كان محالاموديا الى ان يتعلق به قدرة العبد
وما بين الزمان الذي تعلق به قبيل وجوده والزمان الذي تعلق به عند اعادته
وهو عندهر محال وقد ذكرنا علمهم في ذلك وردنا عليهم ذلك اذ لا معنى للزمان
الا عين المقارنة وانها لا توجب واجبا ولا تحل محالا ولا تمت جوازا ولا تحيل وصفا
للموصوف ولا تبدل لازمة شيئا من الاحوال وقد وجهنا عليهم ان الفعل اذا تعلق
به القدرة قبل وجوده ووجب وجوده بعدها فلا يتصور عدم الجوهر الذي
تقدر القدرة قائمة به وذلك قلب للجمايز الى الاستحالة وانقلاب الحقائق مستحيل
وما افضى اليه كان مستحيلا مثله وكذلك عندهم لا يجوز ان يفعلوا القديم ففعل العبد
بعدها عدم فان مقدور العبد لا يتعلق به قدرة القديم سبحانه عندهم بوجه من
الوجوه الا ان تخلق للعبد عجزا عن ما كان مقدورا للعبد فعند ذلك تخلقه الباري
تعالى لان قدرة العبد تؤثر عندهم واما العجز الذي هو ضد ما فلان تأثيره في المقدور
وهذا المعنى يلزمهم جواز اعادة مقدور العبد اذا كان مما يبقى كالعلم والجهل والفكر
ونحوها من مقدورات العبد فان صفات الجهاد عندهم كلها باقية الا الاصوات فانها
لا يجوز بقاؤها عندهم واما الصفات التي تشترط الحياة في وجودها فمنها ما يبقى
ومنهما ما لا يصح بقاؤه فاما التي تبقى فلا يزيلها عن الجمل الا وجود الضد الذي يصادفها

وهي العلم والجهل والشك والظن والحياة التي هي شرط في ثبوت هذه الصفات
ايضا باقية لا يزيلها عن الحمل الا وجود الضد الذي هو الموت وكذلك الموت
من الصفات الباقية ايضا عندهم ومن الباقية عندهم الفكر والالام والذات
والادراكات باقية عندهم من اثبتوها منهم وقد ذكرنا ذلك عند الكلام في ثبوت
الادراكات وموانعها والرد على المعتزلة في انكار الادراكات من بعضهم وانكار
الموانع من حملهم: فيقال لم اذا اراد البارئ تعالى ان يعبد ما هو مقدور للعبد
بعد ان ينعدم خلق عجز امضاد القدرة التي وقع بها اولاً ثم يخلق الله تعالى
بقدرته اذ هذا اصل جميعهم ان ما تعلقت به القدرة جاز ان يتعلق به العجز
وهو عندهم لا تأثير له في المقدور فلا بد من كونه مقدور للبارئ تعالى وما هذا
بد من امتناع موجودات سواء خلقت للعبد القدرة عليها اولى تخلق له القدرة
عليها وعدا من ذلك الجهل واصل هذه المسئلة عندهم انه ما يقع من صفة
نفسه فالله تعالى لا يخلق واما خلقه العبد وما كان حسنا من صفة نفسه فالبارئ
ايضا لا يخلق واما خلقه العبد كما يخلق القبيح غير ان الحسن اذا اراد الله تعالى
ان يفعل ويختار عه خلق للعبد عجزا متعلقا به قبل وجوده بزمان واحد ثم
خلقته هو سبحانه بقدرته في الزمان الثاني واما يقع عندهم فاذا لم تكن
للعبد قدرة عليه فلا سبيل الى وجوده فان الله تعالى لا يخلق الشر والقبح
على حملتها والعجز اذا كان قابلا للعبد متعلقا باليقين بدلا من القدرة فلا تأثير
له فيه اذ لا تأثير للعجز عندهم وانه بمثابة القدرة الحادثة عند اهل الحق فقد
اخرجوه عن كونه جازا ان يخلق البارئ سبحانه وتعالى فيلزمهم الاعادة واقعة
من الله تعالى في حق الحسن الذي لم تقربا للعبد قدرة عليه وهو الذي يخلق الله
تعالى للعبد العجز بدلا من القدرة ثم يخلق الله سبحانه والطبيعة عليهم منوبة
في الحسن اذا خلق البارئ تعالى العجز للعبد عنه ثم يخلق سبحانه بان يقال لهم
انقلبوا الحسن اذ اكل عن كونه حسنا ام لا فان زعموا انه انقلب عن كونه حسنا
كان ذلك نقضا لمذهبهم فان الحسن عندهم حسن من صفة نفسه وان زعموا ان
الحسن لم ينقلب عما هو عليه من الحسن كان ذلك مودنا بوجود حسن من الافعال

لا ثواب عليه وهو ما يابونه والله تعالى غني عن الثواب والثواب واجب على
الله تعالى على كل شيء حسن فقدنا قضي قولهم في ذلك من كل وجه قالت المعرلة
كل ما لم يتعلق به قدرة العبد وهو ما سبق كما ذكرناه كالغفلة والنوم والغيب
والنسيان والسهو فان ذلك يجوز اعادته **قال رحمه الله** وان سئلنا
الدليل على جواز الاعادة استنزهنا من نص الكتاب ونحوه الخطاب وشبهها
الاعادة بالفتاة الاولى كما قال تعالى رداً على منكري البعث قال من يحيي
العظام وهي رميم قل جميعها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم **قال رحمه الله** ووجه تخوير الدليل ان لا تقدر الاعادة مخالفة للنشأة
الاولى على الضرورة ولو قدرناها مثلاً لقضى العقل تجوزها فان ما جاز
وجوده جاز وجود مثله اذ من حكم المثلين ان يتساويا في الواجب والماز
وما يستحيل ثم **قال رحمه الله** وهذا توسع في الكلام فان الاعادة
هي المعاد والمعاد بعينه هو المخلوق ولا فكيف يقدر الشيء مثلاً لنفسه
قال رحمه الله والدلالة تقتضيان الاوقات التي هي مقارنة موجبات
اخر لا اثر لها فيما فرض وجوده في وقت لم يمنع بقدره في غيره وهذا لا يستقيم
للمعتزلة مع خرمهم اصل الاعادة ومنعها فيما لا يفتقر تقريراً لان الاوقات
لا اثر لها في شيء واذا قدرنا الاعادة فلا يخلو ان يكون المعاد هو الاول ويكون
غيره فان قدر غير الله وجب كونه مثلاً له وكما جاز وجوده او لجاز وجوده ثانياً
وثالثاً ومهمي قدر انعدامه جاز وجوده واعادته اذا تجاوز مصاحبه على الدوام
وقد بينا انه عند المقدور لا يفتقر فيه محال وما لا يفتقر عند تقديره امر مستحيل
فذلك هو معنى الجواز بعينه من غير مزيد وان قدر المعاد هو المفعول الاول فاخرى
واولى ان يكون جائز الاعادة فلا يقدر مثلاً لنفسه والاعادة تسمية لتعلق القدرة
به ثانياً كما تعلق به أولاً ونعمت المعتزلة ان الجواهر تجوز اعادته وقسموا الاعراض
الى ما ذكرناه قبل هذا وحقيقة مذهبهم ان الحوادث قبل ان توجد كانت ذاتاً منصفة
بصفات انفسها وكانت اذ ذاك غير موجودة ولم تكن الجواهر متغيرة قبل وجودها
ثم يزعمون ان الطاري عليها هو الحادث وهو الوجود عندهم ولا يتعلق للقدرة الا

به واذا ثبت الوجود تميزت الجواهر وثبتت الاعراض ايضا بان خلق لها الوجود ثم
 قامت بالجواهر وعند ذلك ايضا تميزت الجواهر كل ذلك في زمان واحد وجود الجوهر
 ووجود اعراضه وتميزه وقيام الاعراض به في ازمة كثيرة متعددة ثم بعد ذلك من
 اعراضه ما يبقى له بارادة الفا على خلق ضد من اضاده فيعدمه ذلك الضد
 ومنها ما لا يبقى من صفة نفسه ويجب على الفا على سبحانه وتعالى عن قولهم ان يوجد
 للجواهر اعراضا يبقى بها وتبقى الجواهر غير ايضا فانهم زعموا ان احدا للجواهر لا
 يجوز عدمه مع بقاء الجواهر سواء وذلك يؤدي الى ان يكون اعراض الجواهر الواحد
 شرط في ثبوت كل جوهر لا يستحيل انعدامه ويقاومها فيقاء الجوهر الواحد مستحيل
 في نفسه مع عدم غيره من الجواهر وهو جائز البقاء مع بقاء غيره من الجواهر فيكون
 الشيء الواحد مستحيلا باورا ولا ارتباط بين جوهر في وجوده وبين جوهر اخر اذا
 ليسوا احدهما مع الثاني في حكم الشرطية ولا بينهما تغليب كارتباط العلة والمعلول
 ولو تنبغ مذهبهم لاستحال عادة شئ من الحوادث لان اعادة لا يتصور ثبوتها الا
 بعد عدم المعاد الذي ثبت او لا ثم انعدم ووجد ثانيا وهذا الذي ذهبوا اليه
 يمنع عدم الحوادث جواهر كانت او اعراضا فان ذواتها كانت ثابتة قبل ايجادها
 وانما طرأ عليها الوجود وهو حال لا يوصف بالعدم وملا بالوجود فلو قدر عدم الحوادث
 لم يحل ذلك من امرين اما ان تنعدم ذوات الحوادث وهي التي كانت ثابتة قبل طريان
 الوجود عليها واما ان ينعدم وجودها الذي طرأ عليها او لا فان قيل انما طرأ
 العدم على الذوات فصارت لاشئ كان ذلك محالا فان وجودها الذي كانت به جوده
 انما هو حال لا تقبل الانعدام فان الاحوال لا توصف بالوجود وملا بالعدم وقد تقدم
 وصفنا لذلك وبيان انه عند ثبوت الاحوال والود على منكره باحسن بيان واضح
 برهان فان الاحوال الموصفت بالعدم وقعت الفروق بين الموجودات بالعدم وذلك
 اثر لا يغفل حتى يقال فارق البياض السواد بلا شئ وكذلك ان اتصفت بانها موجودة
 لزوم من ذلك ان تنصف بالفروق في ذواتها ويلزم منه قيام الاحوال بالاحوال فان
 الموجودات انما يقارن بعضها بعضا بالاحوال واذا استحال ان ينعدم وجود
 الحوادث استحال ايضا ان تنعدم الذوات الموصوفة به لا محالة وهذا يمنع عليهم

انعدام الحوادث والاعادة مرتبة على انعدامها اذ لا تتعلل عادة ما لم ينعدم بعد
فقد انسد عليهم طريق تبوت الاعادة وكذا لم يمتنع عليهم جواز انعدام الجواهر
لبعض اعراضها فان ما بقى من الاعراض عندهم فانه لا ينعدم الا بضد بعد
فلا يتصور انعدام الاول الا عند وجود الثاني الذي هو معدوم وهذا يوزن
باستحالة عدم الجواهر ولا تكون اعادتها الا بعد عدمها والجواهر لا تنعدم مادام
اعراضها ثابتة فلا سبيل على قوا عدمها الفاسدة الى جواز انعدام الجواهر ولهذا
زعم الجهابذ ان الجواهر ما تنعدم بفناء هو عرض لا يقوم بشئ فلزمه على هذا ان يكون
هذا الفناء جنسا من اجناس الاعراض تقبله الجواهر من صفات انفسها كسائر
اجناس الاعراض اذ قد تبين ان قبول الجواهر للاعراض صفة نفس لها وهي ان
العرض لا ضد له في جنسه لزم ان لا يعبر عنه الجوهر في اول وجوده وحين حدوثه
حتى يقال وجد معدوم ما في حال واحدة اذ العرض الذي ثبتوه فناء وهو لا ضد
له على الحقيقة فوجب ان تنصف به الجوهر زمان الحدوث فيكون مهمل قد رحدوثه
معدوم ما وهذه غاية في التناقض لا تخفى فيضحة قابلها على احد ولا يرضى بها
من له مسكة من ضرورة عقل او ادنى نظر ولهذا منع الجهابذ ان يقوم بهذا العرض
الذي هو الفناء عنده بجوهرو قال لا يقوم لمحل فرار انما الزمان كما ذكرناه فقبل
له فاذا قام لا محل فاي محل وجوهه ينعدم به ولا اختصاص له بواحد من الجواهر بل
عن غيره فعال مجيبا بنعدم به جميع الجواهر فيقبل له فاذا اراد الفاعل ان ينعدم
بعض الجواهر ويبقى بعضها قال ان ذلك امر مستحيل واذا كان الامر كما ذكره لم
تستقم اعادة الجواهر لان العرض الذي انعدم به ووجب لها كلها الانعدام لا يتصور
انعدامه اذ هو عدم في نفسه والعدم لا يقبل لعدم ولا يوصف به فلزم استحالة
اعادة الجواهر لما ذكرناه واذا استحال ان تعاد الجواهر استحال ان تعاد اعراضها
وصار قولهم في الاعادة لا محصول له وكذلك يفعل الله بكل ناكب عن طريق التحقيق
مما دل عن منازل التوفيق فلا ثبت لهم حدودا لذوات ولا تستقيم على مذاهبهم
اعادة الاعظم الرفات ولا اعادة الاجسام الاموات وهذا من مذاهب الفلاسفة
المحدثة عن كليات الشرايع وتفصيلها والعياذ بالله من الخذلان وموجبات الحرج

انه الكريم المنان واذا كانت الجواهر قبل خلق الوجود لها ثابته وانها لم تخلق وانما
خلق لها الوجود الذي هو حال من الاحوال فلا معنى لاعادة ما لم يفعل اولاولا
انعدم ثانيا اذ قد تبين بالشرع وقطعيا ثانيا ان الاجساد التي خلق يوم القيامة
توجد وان السموات لم تنعدم وقد ذكرنا على اصول ما فهم انه لا ينعدم جوهر
الا ان تنعدم جميع الجواهر ومهمي قطعنا بان العرش وجميع السموات لم تنعدم
فلم تنعدم على هذا القول جواهر الحيوانات فلا يستقيم القول باعادة ما مع
بقاها وانما يجوز ذلك على مذهب اهل الحق ولم يرد ذلك اربعة اصول اولها ان
الحوادث قبل ان توجد فانية اذواتها وانما هي معلومة لله والثاني ان وجودها
كيفية من ذواتها في الزمان شيئا ثم وجدت والثالث ان الاعراض مجملتها لا يصح
بقاؤها كما قد مر في صدر هذا الكتاب ونصبنا عليه الدلالة القاطعة والرابع
من اصول اهل السنة ان انعدام الجواهر انما هو بقطع الباري تعالى الاعراض عنها
بان لا يوجد لها فتتعدم اذ ذاك اذ لا يبقا للجوهر من غير اعراض لها لان تقدير
ذلك نقض للشرط والمشرط وعلى هذا الاصل ينعدم من الجواهر ما انقطع
عنه الاعراض ويبقى ما توات عليه الاعراض وما يلحق به ذلك وجد من وجوه
الاستحالات ويترتب على ذلك جواز اعادة الجواهر والاعراض **قال رحمه**
الله في هذا الكلام في جواز الاعادة فاما وقوعها فنستفد ذلك بالدلالة السمعية
وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والابتغاث للعرض والحساب
والتواب والعقاب وهذه الدلالات الشرعية بما تقتضيه بظهور المعجزات الدالة
على صدق الرسل فيها اخبروا به عن الله سبحانه وذلك ثلاث مراتب المرتبة
الاولى فيها ادعوه من الابتغاث وان الله العظيم ارسلهم فعند تحديدهم بذلك
وموافقتهم له بالامور الخارقة لما لو من عواید البشر علم تخصيصهم بالرياسة
وقواعد المعقولات تدل على نبوة الكلام لله تعالى والله صدق لا يجوز عليه الكذب
والكاذب وشوة الامر والنهي ولهذا قال الاستاذ ابو اسحاق رضي الله عنه ولا تغفل
الالهية لمن لا يتصور منه الامر والنهي اذ لما ثبت انما الخلق امكن ان يكلف من شأ
من خلقه بما شاء من مقدوراتهم وان ينصب ثوابا وعقابا كما يشاء وعلى ذلك نبه

يقوله تعالى الاله الخالق والامر ومعناه له ان يخلق وله امر يكلف به من يشاء
ويقول المجاز الذي قدر كونه كمن فيكون وقولنا كن بالكاف والنون كناية عن
تعلق امره بالشيء الذي يكونه من غير ان ينطق بالكاف والنون وهذه
الايم لا يستقيم معناها لاهل الاعجاز على قواعدهم الفاسدة مع مصيرهم
الى ان الله تعالى ليس له كلام في ازلهم وان الكلام هو الحروف والاصوات وكلها لا
ينصف به الباري سبحانه وتعالى وقد بين ذلك في موضعه عند كلامنا على
ما يية الكلام وحده وانما تنكلام النفس من غير حرف ولا صوت ولذلك استندل
اهل الحق بقوله تعالى انا قولنا للشيء اذ اردناه ان نقول له كن فيكون قالوا فلو
كان قوله كذا فدا لوجب ان نقول له كن بقول اخر حادث ثم يلزم منه اقول
حادثه لانهاية لها وما ادى الى التسلسل كان باطلا في ضرورة العقول فما
بلغنا من رسول الله عن الله كان واجب الصدق والتصديق مؤبدا يادلية
الحقيق وقد ورد في كتاب الله سبحانه الخبر عن يوم القيامة جهلا وتفصيلا
في غير ما اية من كتابه سبحانه وتعالى وعلى لسان رسوله عليه السلام وهي التي
تأخرت في الزمان ودقة الدنيا في الزمان فسميت احدهما الاخرى والاخرة
وسميت الثانية الدنيا لدنوها في الزمان وسميت الاخرة آخرة لتأخرها في
الزمان والثواب فيها هو المقصود بالاعمال والامتنان والعقاب فيها هي
المخوف بارتكاب المحرمات والمخالفة والعاقبة التي هي الاخرة للمتقين نجاة
من الخلود في النار ونجاة من الدخول في النار ونجاة للشفاعة والكرامات وعمل
الدرجات وخلقها قيام الناس من القبور الى المحشر الاول وهو اجتماع الناس
في ارض المساهرة والمحشر الثاني وهو اجتماع الناس في ارض القيامة ويحتمل
ان تكون ارض القيامة هي ارض الدنيا لقوله تعالى واذا الارض مدت حتى تعود
اهالة فيكون الناس عليها يوم القيامة ويحتمل ان يكون ارضا غير هاهي عند
الله تعالى قد اعد لها للمحشر وكون الناس عليها يوم القيامة ثم طول المقام حتى
يشفع رسول الله صلى الله عليه وسلم في اطلاق الحساب ثم اخذ الصحف بالايان
والشمايل ثم ايضا من الوجوه واسودادها ثم ظهور انوار مختص بها المؤمنون

وظلمات مختص بها الظالمون وقيل تطاير الصحف يكون اشتقاق السموات
 وموراه وطبها كطي السجل للكتاب وبين هذه هوال لا يعلمها الا الله
 تعالى ثم تنزل الملائكة كافة الى الارض القيامة ثم ظهور الجنة وقربها ثم سوق
 النار وفورانها حتى يخرج منها اعناق وجد اول تسرى بين الناس وتأخذ
 اهلها وتسوقهم الى نفسها ولهي علمهم من الوالدة بولدها ثم وضع الصراط
 ونصب الميزان ثم بحاسبة الخلايق ثم وزن الاعمال ثم الشرب من الخوص ثم الجواز
 على الصراط ثم الكسوة والقطيع ثم دخول الجنة الى الملك الاعظم ثم النظر
 الى الله العظيم هذه مجملات امور الآخرة واما تفاصيلها فلا يعلمها العبد حتى
 يشاهدها واما يعلمها الله تعالى وكذا عذاب اهل النار ونعيم اهل الجنة
 لا يستطيع احد ان يصفها ولا ان يخيلها ونذكر بعد هذا تفاصيلها ان شا
 الله تعالى **قال رحمه الله** فان قيل هل تعلم الجواهر ثم تعاد ام تبقى وتنزل
 اعراضها التي عمدة لها ثم تعاد بليتها قلنا يجوز كلي الامر من عقلا ولم يدل
 قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة
 اجسام الثواب ثم يعاد تركيبها الى ما عمده قبل ولا يخيل ان يعدم منها شيء ثم
 يعاد والله اعلم بعواقبها ومآلاتها قلنا هذا مما يجوز العقل كل ما قدر في هذا
 الخور والمفصود ولا تنكره الضرورة ولا تخيله غير انه ورد في الاخبار الشرعية
 من الكتاب والحديث اخبار محتملات اوجبت نظرا في كيفيتها فمن ذلك قوله صلى
 الله عليه وسلم كل ابن ادم تاكله الارض الا عجمة الذنوب الحديث وقوله عليه
 السلام ان الله قد حرم كرم الانبياء واجساد الانبياء في حديثه على الارض وفي
 بعض طرقه ان الله حرم على الارض ان تاكل كرم الانبياء ومن القرآن قوله
 تعالى يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقوله تشهد
 عليهم سمعهم وابصارهم بما كانوا يعملون وقوله ما كنتم تستفتون ان يشهد
 عليكم سمعكم ولا ابصاركم وجلودكم فذهبت طائفة الى ان هذه الجوارح انما
 تشهد لانها حضرة اعمالهم في الدنيا والا كانت تكون شهادتهم زورا باطلية من
 غير علم وكذلك قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند

وبهم يرزقون فزجبن بما اتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا
بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون وكذلك قوله سبحانه الفار يعرفون
عليها عندنا وعشينا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشتد العذاب
فاما قوله عليه السلام كل ابن ادم تاكله الارض الا عجب الذب فيحمل ان يكون
الله تعالى اراد ان يعيد سايرا بجسدا لادمي الى هيئة التراب لونا وطعما وراححة
وشكلا الا عجب الذب وهو اخر فقار الظهر الذي بين اليتين ويحمل ان
يقطع الله الاعراض عن جميع اجزاء البدن فيبعدم الا عن اجزاء عجب الذب
فتبقى اجزاه على هيئة اجسام التراب وعلى الهيئة التي كان عليها في الدنيا
ويحمل ان يبقى الله سبحانه منه اجزاء على هيئة عظما وجزا واحدا ثم يركب
عليه نشأة الانسان فان فقارات الظهر هي عمود البدن كله ظاهرا وباطنا
اما ظاهرا فمن حيث انشأ الله عليه الاطلاع من جوانبه وربط به عظم الوركن
من اسفله وربط عليه عظم الكتفين من اعلاه ومن انكسر فقار ظهره فلا تبقى
لدة قوة وامانة والفقير هو الذي انكسر فقار ظهره فلا ينفع بقوة يديه وقدميه
وساقيه واما في الباطن فان سريان الروح الحيواني في ساير البدن انما هو عنه
بندبوره سبحانه وتعالى حتى اذا انقطع منه شيء عن شيء ركدت جميع الحواس
باذن الله سبحانه فان مادة الدماغ التي يمد الله سبحانه بها جميع الاحساس
انما هي من الدماغ الى الخاع وهو الذي في جوف الفقارات من الفقار الى عجب الذب
وهو خيط متصل واذا انقطع من اسفل البدن تقطعت الاقدام وما والاها
واذا انقطع من الاعلا او نام عند كسر فقار الظهر تعطلت اليدين وما والاها
من الاعضاء واذا تبرأت مؤتلفاته بالقطع المبين مات من حينه اذ لا تقا للحواس
من غير ادراك في الحديث ان الله تعالى بدأ نشأ الانسان من اسفل الفقارات
وركب عليه ساير اعضا البدن ثم اذا افنى جميع الاعضاء منه ابقى له ذلك العظم
الذي ركب عليه ليعيد تركيبه عليه مرة ثانية وهذا من الجازات وليس من
الواجبات ولكن خصه الله تعالى بالبقاء على هيئته الاولى بارادته ولو شاء ان
يعدمه بان يقطع عنه جميع اعراضه فينلاشي ثم يعيد تركيبه كما خلقه وركبه

أولاً كان ذلك جازواً وافقاً ولكن اذا ورد الخبر ببعض الجائزات تخصيصاً في
 الايمان به وقد قال وهو الذي يبدى الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وازاد
 بالخلق التصوير والله اعلم فان الاجسام لا يغيرها كلها ثم يعيدها وانما يذهب
 اشكالها ويبدل بعض اعراضها الوساخ لا الوانها ورواجح خلاف رواجها وطعها
 خلاف طعورها واشكالها لا خلاف اشكالها ثم يعيدها الى ما كانت عليه من اوصافها
 واما قوله تعالى وهو اهون عليه فالضمير عايد على العود فانه اهون من البدء
 في ظنوننا وعوايدنا ومانعهم من معتادنا ويكون الضمير على هذا عايد على
 الله سبحانه في ظننا كما قال تعالى وارسلناه الى مائة الفا ويزيدون ولا شك
 عند الله سبحانه ولكم عبر لنا بما نتصف به عند رويتنا ومعناه وارسلناه الى
 عدد لورائهم لقلتموه مائة الفا ويزيدون وكذلك قوله تعالى يوم تشهد عليهم
 سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون كقولنا ان مخلوق الله لها علوم ما يوم
 القيامة بما جرى في الدنيا من اعمالهم ويكون ذلك على وجهين احدهما ان يكون ذلك
 الجواهر هي التي كانت مصاحبة لهم في الدنيا ثم خلق لها علوم ما ضرورية بما جرى في
 الدنيا اذ كانت حاضرة لان الشهادة معناها العلم ولا يشترط بالضرورة لان معناها
 العلم ولو لا ما كان المروية معنى والعرب تقول تشهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى شهد
 الله انه لا اله الا هو معناها علم الله انه لا اله الا هو والملايكه واولوا العلم قايما
 بالقسط والاطهر من الالبه انها الجوارح التي كانت في الدنيا حاضرة لقوله تعالى وما
 كنتم تستترون ان تشهد عليكم سمعكم وما ابصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم ان الله
 لا يعلم كثير مما كنتم تعملون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
 ومعنى الآية انهم كانوا يجهلون جواز ان يحل العلم في الجلود والايدي والارجل وكيف
 يجوزون ان تعلم الجوارح وهم يظنون ان الله لا يعلم كثيرا مما يعملون وكانوا يقولون
 في الجاهلية اما ما جهرنا به فانه يسمعه وما أسرنا من ذلك فانه لا يسمعه ولا يعلمه
 وبذلك من العلم ما لم يكونوا يحسبون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم
 من الخاسرين ومعناه ان الاعمال لا تخلدكم في النار والردا ولكن جهلكم وعلم علمكم
 بربكم وما يجب له ويجوز له وسبحيل عليه هو الذي خلدكم في النار واداكم في العقي

ويحتمل ان يكون الجوارح في الدار الآخرة انطقها الله تعالى بما جرى من اعمال
في الدنيا وتخص الاسماع والابصار والايدي والارجل والالسنه والجلود
بارادة منه تعالى ولا يعقل ذلك وقاله طائفة بتعليل ذلك فقالوا ان الالسنه
كانت محل النطق والايدي كانت محل الاخذ والضرب واللمس وان الارجل كانت
محل المشي والتصرف في البلوغ الى المأرب والحوايج من اعراضهم واما الجلود فقد
قال اهل التفسير انها الفروج مواضع الشهوات عند الذكاح والشهود عليه
في هذه الاحوال والقلب الامر بذلك كله واليه الاشارة بقوله تعالى ولكن طغيت
ان الله لا يعلم كثير مما تعملون واما قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احيا عند ربهم يوزقون فتحتل الآية ان يكون المراد بذلك الارواح دون
الاجسام التي كانت استباحا لها وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله الى ان
المراد بذلك الاجساد وقال انها التي قُتِلَت دون الارواح وقال ان اجزاءها حيا
حيث ما كانت وهي فرقة مزرقة بارزاق من الله سبحانه وعلى هذا فليس
الآية دلالة على ان الاجساد باقية الى يوم القيامة لاحتمال ان يكون معناها
الارواح دون الاجسام والمحملة لا يتمسك به في القطعيات وتحقيق الخبرات
ولكن الذي يستفاد من هذه المسئلة الى القطع هو ان الجواهر الواحدة لا تكون في
مكانين في وقت واحد وقد علمنا ان اللحوم التي يتصف بها الحيوانات انما تتكون
من الاغذية بان يبدل الله تعالى لها الوانا ورواح وطعوما فاذا قدرنا اناسا
اكله السبع وعاد كما في جسد السبع ثم مائة السبع وكجمه لم يذهب عن بدنه ثم
قلنا انه يمشي وكل واحد منهما بجميع جمه كان ذلك موديا الى وجودكم الانسان
في بدنه وفي بدن السبع وذلك يودن يكون اللحم الواحد في موضعين وذلك يستحيل
والذي نرتضيه من ذلك ان يقع من ذلك ما يشاء ولا يكون ذلك لازما في كل حال
لازوجه الاستحالة ملتزمة في ذلك ولا سبيل الى اعتقاد ذلك ولكننا لا نبعد ان
يقع من ذلك ما يشاء الله وقوعه سبحانه ولا نلزمه في كل شيء فان لم يرد به قاطع
شرعي يقطع به في ذلك والعدم علم بمآل الاشياء وعواقبها وكل ما يطلع العقل
على جوازه فالقطع بوقوع الحده بدلا من غيره لا سبيل الى الوصول اليه والى حقيقة

الابد ليس شرعي وهذا الذي نحن بسبيله من هذا القليل ولا قاطع فيه
 للاختلال الذي ذكرناه في الآثار والأحداث التي تقدم ذكرها وأما قوله
 تعالى في ال فرعون النار تعرضون عليها غدوا وعشيا فالمعنى بها في الدنيا
 وفي مدة البرزخ الذي هو المدة بين أيام الدنيا ويوم القيامة وذلك يحتمل
 أن تكون الأرواح تبصر النار في تلك المدة وإلى ذلك أشار عليه السلام بقوله
 ويفتح له باب إلى الجنة أو إلى النار يقال هذا موضعك حتى يفتك الله اليه
 فإنه سبحانه لما قال ذلك ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب
 وشتان بين العرض وذوق العذاب فالغوم عند العرض وشدة الآلام عند
 حلول العذاب والله إذا باللب من سحق الله وإذا احتمل هذا واحتمل أيضا أن
 يكون المعروض عليه هي الأجسام الكائنة في القبور بأن يخلق الله تعالى الإدراكات
 فتدرك النار وأما كنهها ويخلق لها الإدراكات التي هي السمع للخطاب ثم يحتمل
 أن يكون المراد بذلك حلول مدة البرزخ ويحتمل أن يكون ذلك أوقاتا من أوقات
 البرزخ دون كله وإذا كان للاختلال هذا المجال الرغب فلا سبيل إلى القطع ثم
 الله سبحانه أعلم بالمراد من ذلك كله والقطع من هذه المسئلة كلها أن تعلم
 أن كون الشيء من أجسام العالم في مكانين في زمان واحد ممنوع عقلا ولا سبيل
 إلى اعتقاد ذلك إذ هو ممنوع عقلا على الضرورة وهي الشاهد العدل والقابل
 بالصدق ولو تشككنا في ضرورات العقول ما انتظر لنا معلوم نثق به وهذه
 غاية في الجهالة ونهاية في الضلالة وما كان بعد هذه القضية الضرورية فلا
 سبيل إلى القطع به فوجب الكف عن طلب القطع فيما لا يسبح فيه وجه من القطع
باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع قال رحمه الله
 فمنها اثبات عذاب القبر ومسائلة مفكر وكبير والذي صار إليه أهل
 الحق اثبات ذلك فإنه من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على أحياء الميت
 وأمر ملكين يسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهدت به شهود
 السمع لزم الاحتراز بقوله وقد تواترت الأخبار باستعلاذة رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بربه من عذاب القبر وتقلل أحاديث الأخبار في ذلك تكلف ثم لم يزل

ذلك مستغنيا في السلف الصالحين قبل ظهور اهل البدع والاهواء من
الشواهد لذلك من كتاب الله قوله سبحانه في قصة فرعون واهل
فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غداوا وعشيا وهذا نص في اثبات
عذاب عليهم قبل المحترقانه عز من قائل قال ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القبر اول منزل
من منازل الاخرة اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النار واخبر عليه
السلام بان الملكين يدخلان على العبد في قبره قال عليه السلام ارحي الى انكم
تقتنون في قبوركم مثل اقرابا من قننه الرجال وقال عليه السلام انكم تسألون
عني فما انتم قائلون يا بني الملك ان احكم فيقولان نعم ربك وما تقول في هذا
الرجل الذي بعث فيكم فاما المؤمن او المؤمنة فيقول الله ربك ومحمد رسول الله
جاءنا باليمين والهدى فاما به رايتعناه فيقولان له قد علمنا انك ذلك
كنت تقول فيقولان له ثم نومة العروس الذي لا يوقظ الا احب اهل البيت
وقال عليه السلام واما المنافق او المنافقة فيقول برا ادرى سمعت الناس يقولون
شيئا فقلقه فيقولان له لا دريت ولا تلوت ويصرا به بالمقع من الحديد فيصيح
صيحة يسمعها كل شي الا الجن والانس وفي حديث الاثقلان الجن والانس
وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر وصعد الملك استودان ازرقان فختان
الارض بانيابهما ويطآن شعورهما اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاهق وهذه الفتنة القبر لا يجوز منها من اخذ في دينه بال تقليد وترك
النظر في ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل الففاق تفافان تفاف يعرفه صاحبه
من نفسه وتفاف لا يعرفه صاحبه فالذي يعرفه صاحبه من نفسه هو تفاف المنافقين
الذين كانوا يعبدون الاصنام تخفية ويظهرون معالم الدين كالقول والصلاة
واما الففاق الذي لا يشعر به صاحبه فهو ان يولد الرجل او المرأة بين ابوين مسلمين
فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول غوما يسمع اثنا عا وتقليد الميز
حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال يا قوا لم اثنا عالم وتقليد في ذلك من
غير ان ينظر في خلفه ومن اي شي خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال

من عرف نفسه عرف ربه وورع بما يربى له الفكر في خلق الله فيرده شيطان
 من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر حتى
 الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اناه في ذلك المصيق حين لا فكر ويشكك
 في دينه فيموت على شكك والعباد ذبا لله من ضروب الشكوك واذا كان في القبر
 يحتم على الافواه ويغلق عما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفا
 نطق بالحق وان كان شاكا غير عالم قال لا ادري وكذلك كان في حياته يقول
 بقلبي لا ادري وكان يطرقه الشك احيانا ولا يبحث عن علمته ولا يدري سقام
 سريرة فاذا مات كحفه القدم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك العباد
 بالله من سخط الله واختلاف اهل العلم في ذلك فقال له طائفة برده الله تعالى الى
 اجزاء منه الحياة فتروى وتسمع بما خلق الله لها من الرؤية والسمع والسلام
 فيسمع وبصر ويفعل كخطاب وجيب وهذا معنى قوله تعالى ثبت الله الذين
 امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله
 ما يشاء ولا معنى للتثبيت في الحياة الدنيا الا معرفة الحق ببرهانه وحصول اليقين
 بآيانه والتثبيت في الآخرة ايضا لا معنى له الا انطلق على نحو ما يعرفه لان العبد
 على ما مات عليه يبحث عليه وقد ضرب الله العظيم لذلك مثلا وعقبيه بقوله
 ثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فقال مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها
 ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس
 قال هل الحق الكلمة الطيبة لا اله الا الله محمد رسول الله اصلها ثابت في القلب
 وهي مشروعة في اللسان وهي التي تصعبها الاعمال وتصلح بها الاحوال وقوله
 تؤتي اكلها كل حين باذن ربها معناه ان ثراها لا يقطع ابد وفي الشجرة شجرة
 طوبى قال عليه السلام ليس في الجنة قصر ولا روضة الا وفيه منها غصن وقيل
 هي ثواب لا اله الا الله وقال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتمعت من
 فوق الارض ما لها من قرار وهي كلمة الكفر لا تثبت لها في القلب اي لا علم لها بها
 كحقيقته اذ الكفر لا دليل عليه وانما يصدر عن تقليد من غيره فان ومن يدع مع
 الله الاها اخر لا يبرهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون فالكفر

لا يبرهان عليه والكافر لا يبرهان له فلو كان الايمان ايضا لا يبرهان عليه
لكان في حكم التسوية في عدم البرهان والايمان والايقان والقران العزيز
شاهد بان دين الله اهل على علم وبصيرة من امره قل هذه سبيلي ادعوا
الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين وقوله
على بصيرة اي على علم ودلالة دون اخذ بالظنون في طرق العقليد وقوله ومن
اتبعني اي ان المؤمنين على بصيرة ايضا وعلم بما يؤمنون به وبالوجه الذي عرف
الانبياء الحق في المعقول به عرفه المؤمنون برهم وهو الاستدلال بافعاله
سبحانه وانما الامر بذلك على ايدي المسلمين ومنهم اخذت الاوامر والنواهي
من الاحكام وقوله وسبحان الله اي انه متفرد عما اشرك به المشركون بسبحان
الله عما يشركون وقوله وما انا من المشركين ومعناه اني اسبحه باللسان وبالقلب
والجنان عن علم وايقان ودلالة وبرهان راعى ظن وتحمين وحسبان وقال تغلي
قل هل يستوى الاعمى والبصير افلا تتفكرون فالؤمن على علم بدينه وبصيرته
من يقينه والكافر على ضلالة في عمى وخيرة لا يهتدى الى الحق سبيلا ولا يعرف
برهانا ولا دليلا ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا واوامر
الله تغلي في النظرية كما به العز ولا تغد كثرة وليس في ذلك من معرفة الحكمة
الا ان الفكر يبلغ الى العلم بما يجب لله ويجوز وستجمل عليه ولا سبيل الى العلم
بذلك الا بالنظر وقد ذكرنا ذلك في خطبة هذا المجمع فاغنى ذلك عن اعادته
ها هنا واذا قال من لا معرفة له بقواعد هذا الذي تقدم انما نحن الحاجة الى
الفكر للكافر الذي لم يؤمن واما من صدق وامن فلا حاجة به الى الفكر فيقال له
وما الحكمة في مسير الحاجة للكافر الى الفكر في المخلوقات فلا بد من ان يقول
هذا القابل ليطلع فكره على العلم فيعرف الحق ويؤمن واذا كان الامر
كذلك كان الكافر الذي نظروا علم اعلم بالحق ممن تلقى الايمان بالقول لان
الناظر عرف الحق وعرف طريقه وسبيله وبرهانه ودليله واتضح له دلالته صنع
الله فصار على يقين من دين الله وقد اتى الله على من نظروا خلق السموات والارض
وجعلهم من اولي الاباب فقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

آيات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون
 في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا مبجاثك فقتنا عذاب
 النار اتري ها اولاء هم الكافرون المعرضون عن انبياء الله كلا والله انهم
 لم العارفون بهم من غير ريب في امر خالقهم الذين نبههم القرآن فقتبها
 واسرار اليهم بالبرهان فتفطنوا وسوت بهم مراكب الهدى حتى خرجوا من ظلمات
 الضلك ونجوا من جبال الردى اولئك هم المصدقون وما يجد باياتنا الا الكافرون
 وانما هو المدي ثم زيادة المدي ثم اتيان التقوى فالمدى الاول هو العلم عن دليل
 من غير تقليد وزيادة الهدى هو مظاهر الحق العوايد والتقوى هو الفؤاد
 بالقلب والكوارح بما يبلغ الى المخالفة لامر الربوبية والاعطاش عن اوصاف
 العبودية الى توهيم الجبروتية والخوف من عذابه وصف المؤمنين والخوف
 من مجابه وصف العارفين والخوف من اعراضه تعالى وصف الجبين قال الله تعالى
 في شان اهل الكهف انهم قتيبة امنوا بهم وزدناهم هدى ورد في الخبر انهم
 نظروا في السما واربها فقالوا والله ما فعل هذه دقيقت من الملك وانما فعلها
 واحد عظيم عالم بما حكم لا يشبهه شيء فهذا ايمانهم بهم وزيادة المدي لم
 هو كلام القلب وما اراه من عجائب الخراق العوايد في انفسهم وكيف ربط
 على قلوبهم فما تحلوا عن معرفتهم اذ قاموا من رقدتهم مع طول الزمان وتغاب
 الجريدين وهذه اشارة ببشارة وهي ان العبد اذا قبضه الله على ايمانه بعينه
 عليه وهذه رحمة من الله اولها ونعمة منه تعالى لعباده اجراها فان المعرفة
 انما تنال بالطلب والكيد والتعب والنصب فاذا حصلت ثم نام العبد او غفل
 صار موصوفا بالنوم او الغفلة او بصد من اعداد العلوم سواهما فلو لا فضل
 الله سبحانه لا يحتاج العبد الى تجديد الطلب والجهد في السعي والتعب والجهد
 والنصب حتى يحصل ما حصله قبل نومه ولو كان ذلك ما حصل لاحد من خلق
 الله علم ولا تصور منه فهم لان النوم يعثرى الانسان في كل يوم او في كل ليلة
 فمتى كان يحصل شيئا من المعارف التي يسموها عند الله وينجوا بها من عذاب
 الله لو لا فضله العظيم وطوله العيم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي

منكم من احدا بد اولكن الله يوزي من بيننا ولو لا فضل الله عليكم ورحمته
لا ابتغى الشيطان وعلمكم ما لم يكن تعلم وكان فضل الله عليكم عظيما اور
الله شكر نعمه وعصمنا من فجائت نعمه انه المتفضل بالانعام بموجب كرمه
وربطنا على قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض ان ندعوك
دونه الا هالقد قلنا اذا شططنا هو لاء فومنا اتخذوا من دونه الهة لولا
ياتون عليهم بسلطان بين اي يبرهان واضح لان السلطان هو الدليل
وهو البرهان وهو الاية والعلامة والامارة والجمعة اسما مترادفة علم معنى
واحد وقد تقدم ذكرنا للدلالة وان تعلقها بالمدلول من صفات انفسها اذا كانت
الدالة معقولة واذا كانت شرعية كانت موضوعة من عند الله سبحانه ولذلك
قال تعالى في شان الكفرة قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن
وان اتم الا تخوضون ومعنى الاية هل عندكم من برهان ودليل بمن ما قلتموه
وانما قالوا لو نشاء الله ما اشركنا ولا ابوانا وهذا في نفسه حق ولكنهم لما لم يكن
لهم عليه دليل صار ظنا وتخرضا لا ينتفعون به ولذلك قال تعالى قل لله الحجة البالغة
فلو شاء لهداكم اجمعين وهم قد قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولكنهم قالوا ذلك من غير
دلالة وانما كانوا يظنون وقال تعالى وان الظن لا يغني عن الحق شيئا واصول
الضلال ثلثة الجهل والشك والظن وقد تقدم بيان جد ودها وموانعها قبل
قال رحمه الله فان تسك نفاة عذاب القبر بما لك اللجة المستهزئين بالشرع
وقالوا نحن نرى الميت الذي تدفنه على حاله وتعلم على الضرورة كونه كذلك
ولو تركناه ضاحيا دهر الماحال عما عهدناه عليه وهذا من قابله مودن بعدم
الطمانينة الى الايمان والركون الى الايقان وهذا بمثابة استبعاد الكفرة خسر
العظام البالية وتاليف الاجزاء المنفرقة في اجواف السباع وخواصل الطيور
واقاصي البحور ومذارج الرياح الى غير ذلك ثم اعلموا ان الموضع عندنا ان السؤال
يقع على اجزاء يعلمها الله تعالى من الميت او غيره فيجمعها الرب تعالى ويوجه السؤال
عليها وذلك غير بعيد ولا مستحيل عقلا وقد شهدت قواطع السمع به وما
ذكره من الانكار والاكبار بمثابة انكار المجاهدين روية رسول الله صلى الله

عليه وسلم الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم : الممثلة هم الفلاسفة الكفرة
المجانبون بجميع الشرايع والاديان وهم أعداء الرسل جميعين عليهم السلام
وهو لا يحسنون النظر في المعقولات فيجبروا لاجل ذلك في الاخبار العسيرة
وقد تقدم في صدر هذا الكتاب الكلام عليهم وانهم انكروا مدارك العلوم
وحصرونها في الحواس وهو الذي خلمهم على محمد الملائكة والشياطين اذ
كانوا لا يرونهم واستبعدوا ذلك وهو ليس بعيدا فمن سلك مسلكهم في
ذلك كان كافر امثلهم وقد قالت المعتزلة بمثل قولهم حيث قالوا بنبوت
الاشعة المتصلة بالمرءى حتى انكرت الجن والملائكة فلزمهم الكذب لله
ولرسوله عليه السلام حيث قالوا لو كان الجن والملائكة موجودين لرايناهم
اذ نبية حواسنا سليمة من الافات واذا كانت كذلك فيجب انبعاث الاشعة
واذا انبعثت واتصلت بالاجسام وبعث فلما لم نر ملكا ولا شيطانا علمنا عدمهم
وهذا نتيجة حصرهم العلوم في الحواس لا غير وتضييقهم الامر على انفسهم من
نور الله بصيرته وسبح عليه امر الدين وكخط الجواز العقلي بعقله وجوز ان
يرى زيد ما لا يراه عمرو ويكون ذلك لموانع مانعة من الادراك كما تقدم ذكرنا لذلك
عند الكلام بآيات الادراكات والموانع المضادة لها ثم يعلم وقوع ذلك بعد العلم
الجوازه بخبر الشروع على القطع ودلالة القرآن مع اعجازه على ذلك قال تعالى
ولقد راها نزلة اخرى يعني الملك واخبر الله العظيم سبحانه عن نبوة الملائكة
والشياطين في اماكن كثيرة وهذه كلها تلزم الايمان فما وردت به الاخبار وشهدت
به الاثارة اذ لم يستحل شي من ذلك في العقل وقد قال تعالى في كتابه عن الشيا
طين يوم يذري حيث قال اني ارى ما لا ترون وقد راى الملك جبريل عليه السلام
ينزع الملائكة وقد صوب ابو حامد رحمه الله مثالا قريبا به الفهم لغزاة القبر
وسوال الملك فيه للميت بالنبأ يرى في نومه ما يراه من عجائب الاستيا والاهوال
واليقظان بازائه لا يرى شيئا من ذلك ولا يعلمه وهو يراه على حاله التي هو عليها
وهو مع ذلك يرى ما لا يراه اليقظان ويسمع ما لا يسمعه وما ذلك الا الادراكات
تخلق له عند النوم ولا تخلق لليقظان وقد بينا حقيقة النوم وما يدركه النائم

وكيفية ذلك عند كلامنا على قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي
لم تمت في منامها فلا يستبعد على هذا ان يخلق الله للميت حياة في جن من
وسمعا وبصرا وعلماء وكلاما وهذه جارية على قواعد اهل السنة ولا جريان
لها على مذهب اهل الاعتزال فانهم شرطوا البقية المخصوصة للدراكات
فقالوا لا يجوز ان يخلق الا في اماكنها المعهودة البصيرة في العين والسمع في
الاذن وقد قدمنا امرا مقنعا في بيان جواب التهم ورد مقالتهم وبيننا ان الادراك
ليس من شرطه الاجزاء حتى لا يشترط انضمام غيره اليه ولا ابتلافا معه
اذ لا حكم لبعض الاجزاء في بعض منها وانما لو حكمت في بعضها حكمت في كلها
ومما يصدقهم عن فهم ذلك قولهم ان الكلام الا الحروف والاصوات فلو كان للميت
كلام لسمعه الحاضرون مع الميت كما يسمعه الملك منه وكما يسمعه هو من الملك
ومما عول عليه اهل الحق في ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجالس
الملك ويجادته محضرة المؤمنين والمنافقين وهم يرايرونه ولا يسمعون كلامه
وذلك لما منع خلقت لم بد من الادراكات واذا فقد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبازايه جبريل عليه السلام محضرة الصحابة بحيث حل الملك بذاته من
اجزاء الهواء فان غير الرسول عليه السلام يرى مكانه هواء كما كان قبل خلوه
فيه عليه السلام فيعتقد الهواء هواء ورسول الله عليه السلام ينظر الى صاحبه
توبه او ساير الوانها والى اسوداد شجره واشراق وجهه وهم يرايرون ذلك ولو
سلكت المعتزلة هذا المسلك لكان اوليها من انكار جبريل الروح الامين عليه
السلام بان يقولوا انصلت الاشتقاق به وظنوه هواء كما كان قبل ان يجالس الملك
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك ذهبت الباطنية المدعون بالصوفية الى
انكار الملائكة والنبياطين وجعلوهم خواطر من الخمر والشر ومعنى الوحى عندهم
اخطار الحق في قلب الرسول عليه السلام بخاطر من الله تعالى وقالوا هو جبريل
من الله تعالى جبره عليه وحكمه وبان المفهوم من جبريل انه جبريل ايل وابل اسم
الله تعالى في الكتب المنزلة ولزمهم من الكفر والتكذيب ما لزم المعتزلة والافلاسفة
واخرجهم ذلك عن دين اهل الملة المسلمة وصيرهم الى دين الفسار في الذهاب

الى جعل المحسوسات روحانيات وكذلك حيث ما وقع من كلام الباطنية قولهم
 عالم الامر وعالم الخلق وتقسيمهم العوالم الى عالم الخلق وعالم الامر فان
 ذلك تصرّح منهم بان بعض المخلوقات لا اعيان لها ولا تتحسّر ويجعلوا من ذلك
 الارواح والعلوم واغاذلك عندهم قياضة من الله تعالى عن قولهم وهو في ذلك
 تبع للكفرة والفلاسفة وقد تبين انه لا حادث الا الجواهر والاعراض عنده
 كلامنا على اجناس العالم في مقدمة حدث العالم في اقامة البرهان عن ان ليس
 الحادث الا الجواهر وصفاتها والمراد بقوله تعالى الاله الخلق والامر انما معناه
 له ان يخلق وله ان يامر ويكلف وقيل له ان يخلق وله امر يا مربه الخلق فيقول له
 كن فيكون فكل عالم هو عالم الخلق فهو بعينه عالم الامر وكل ما هو عالم الامر
 فهو عالم الخلق وليس في الوجود الا الله سبحانه وصفاته وفعاله وليس بين
 المخلوق والمخلوق نسبة الا انه سبحانه فاعل له وخالق لذاته وممهده بصفاته
 وهي اعراضه المختصة به وصفاته الله تعالى متعلقة بمخلوقاته كما ذكرنا ضرب
 التعلق في اول هذا الكتاب والفرق بين العلم والقدرة والارادة والادراكات
 في التعلق ولا تعلق للذات بشي من الاشياء ولا فيض لها على شي من الاشياء
 تعالى عن ذلك سبحانه فان القول بالفيض انما صدر عن الفلاسفة الكفرة
 وتبعهم على بعضه النصارى فقالوا انه قاض على عيسى عليه السلام علم
 الله تعالى ولقبوه الابن كما حكينا من مذهبهم وتبعتهم الباطنية المدعوون
 باسم الصوفية في كل الفيض فقالوا فاضت الارواح على جميع اعضا اليا
 وقالوا هذا الاتحاد منهم ان الله تعالى قاض على الاجسام فكانت هو تعالى عن قولهم
 غلوا كبيرا فظهر كفر النصارى في قولهم بالفيض على عيسى وظهر كفر الباطنية
 بقولهم بالفيض على جميع الاجسام فزادوا على كفر النصارى باضعاف لا يعلمها
 الا الله تعالى لان عدد الاحياء من بني ادم وغيرهم من اصناف الحيوانات لا يعلمه
 الا الله وقالوا الرب تعالى عن قولهم في جميع الوجود كالارواح في جميع اجساد
 الاحياء تعالى الله عن قولهم وبنادونه تعالى يا حي يا قيوم كل حي في حياته
 عندهم صيرونه كل حي في حياته وكذلك يعلمه يعلمون ويسمعونه عندهم يسمعون

و يبصره ببصرون تغلي الله عن ذلك علوا كبيرا ولا اكثرنا لكثرة عباداتهم
في مساجدهم مع فساد اعتقادهم فان الله تغلي بنظر الى القلوب لا الى الاعمال
كما روي عنه عليه السلام ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى ابشاركم ولا الى اعمالكم
وانما ينظر الى قلوبكم وروي عنه عليه السلام انه قال القلب موضع نظر الرب
وقال عليه السلام الا ان في الجسد بضعة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا
فسدت فسدت الا وهي القلب وقال تغلي وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة
تغلي نار احامية تسقي من عين انفة فوصفهم بالتخشوع والعمل والصب
ثم حكى ما منهم من اهل النار قال اهل النار هم عباد اهل الكتاب في رهبانيتهم
وما ذلك الا جهلهم بهم وتجويزهم عليه ما لا يجوز عليه سبحانه وتغلي
وقد صرح ابن مسرة في كتابه الملقب بتوحيد الموقنين بان صفات الله
سبحانه لا نهاية لعددها فعمل الله عنده في عالم "قادر سميع بصير متكلم"
وكذلك قدرته موصوفة بانها حية عالمية قادرة مريدة لما سمع تسمع به
وكذلك القول في جميع صفاته وقال هكذا هو التوحيد فقد صير الصفات
الهية وكذلك قوله في صفات الصفات الى غير نهاية فجعل الالهة الهة لانها
لما والعباد باله من سخط الله سبحانه وقد صرح ابو طالب مكي في كتابه
الملقب بقوة القلوب بان الله تغلي يعلم بما يقدر به ويسمع بما يعلم به الى غير
ذلك من صفاته فانما الصفة الواحدة مقام الصفات وكذلك كل صفة من صفاته
يتصف بها لما يتصف بجميعها وهذا تخليط عظيم في امر الربوبية والله سبحانه
وتغلي واحد لا مثل له وقد دلت الدلالة من خلقه على ثبوت صفاته وانه في
عالم قادر مريد متكلم سميع بصير مدرك من غير توهم تكيف مع القطع بارتباط
صفاته وتعلقها بخلقها كما ذكرناه من تعلق صفاته سبحانه وكما لا تكيف
سبحانه وتغلي فكذلك لا تكيف صفاته لان التكيف انما هو احاطة بالمكيف وتغلي
هو وصفاته عن ذلك وقد وصف نفسه بانه علم وعلمنا ان هذا الاسم انما
هو ما خوذ من علم وكذلك القول في جميع اسمائه سبحانه وتغلي المشتقة
من صفاته تغلي وجل عن زنج الزايعين وعما يقول المبطلون ومن حيث قال

انه يراهما به يعلم كما يعلم بما به يرأسا فذلك الى ان يكون العالم قبل خلقه
 يراه وذلك لما كان العلم يعلم به المعد ومات وهو عنده يراهما به يعلم
 وجب ان يكون رايها للمعد ومات كما هو عالم بها وانما يرا المرءى لكونه موجودا
 لان ما يتميز في حق الادراك عن غيره فهو ذات على الحقيقة وذلك يقوده
 الى القول بعدم العالم والى اثبات الذات قبل وجودها كما ذهبت اليه المعتزلة
 في مصيرهم الى ان المعد ومات المجاوزات ذوات في العدم ذوات خصائص وصفات
 انفس يتميز البعض بها عن البعض كما ذكرناه عند الرد عليهم في موضعه من
 هذا الكتاب وقد صرفت الباطنية عذاب القبر الى قوة المحبوبات وتقام
 التوجعانة وترادف الحسرات دون عذاب محسوس وذلك منهم فرار عن طواهر
 القرآن وانما عذاب القبر محسوس للمعذب به من ضرب بالمقامع ولدغ من
 نقير ورؤية للنار وعيد بالدخول فيها وقد قال عليه السلام يدخل
 عليه في قبره تين له تسعة وتسعون راسا يلدغه الى يوم القيامة وممن
 ورد في الشرع ما لا يستعمل في العقل فانه يجب ان يحمل على ظاهره والغدول
 عن ظاهره ابتداء على رسول الله صلى الله عليه وسلم واقتيات على الله
 سبحانه وعلى رسوله في شريعته والتمسك بالظاهر المخرج عليه من اهل
 الشريعة في الاخبار وفي الاحكام فلا يعدل عنه الى غيره الا بدليل يوجب ذلك
 ويبين صفة الى غير الظاهر بحق اللبيب المعتصم بحبل الدين ان يتمسك
 بالظاهر حتى ينقله عنه دليل الى ما سواه فهذا بيان تاويل عذاب القبر
 وذكر الفرق التي زلت في كيفية قال رحمه الله فان قيل بينوا الروح
 ومعناه فقد ظهر الخلاف فيه قلنا الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفة
 متباينة للاجسام المحسوسة اجري الله العادة باستمرار حياة الاجسام
 المحسوسة ما استمرت متباينة لها فاذا فارقتها تعقب الحياة الموت
 باستمرار العادة ثم الروح من المومن يخرج به ويرفع في حواصل طيور خضر
 في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت به الاخبار والحياة عرض
 يجي بها الجوهر والروح حتى بالحياة ايضا ان قامت به الحياة فهذا قولنا

في الروح ونحن نقول الروح في لغة العرب لفظ مشترك يقع اسم الروح على ذات
الشيء وعينه ويقع على سره ومعناه المقصود منه ويقع على العلم وقد سمي
الله تعالى القرآن روحا فقال اوحينا اليك روحا من امرنا ويسمى الملك روحا
قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين وقال بعض اهل العلم ان الروح هو الحياة وما سمي روحا مما سواه
فانما سمي به لانه ضرب من الحياة فالقرآن وجميع العلوم انما سميت روحا لان
القلب يحيا بها قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه ومعناه كان جاهلا فعلمنا
واما الملك فانما سمي روحا لانه اذا نفخ في شيء حياه الله تعالى وماذا نفخ في
الارض فصعد التراب الى جوف مريم عليها السلام فحملت بعبسى عليه السلام
واحياه الله تعالى وبهذا المعنى كان يحسنى عليه السلام ينفخ في الطين المخلوق
على هيئة الطير فيحيا ويكون طيرا باذن الله سبحانه وتعالى والفعل لله لا
لغيره وانما هذه من عواید الله تعالى التي يخرجها من تبارك من خلقه وقال القاضي
ابوبكر بن الطيب الباقلاني رضى الله عنه لا روح الا الحياة فحياة كل حي وحيه
وروح كل انسان حياته وقال هذا هو الذي تذكر العرب قاطبة وتصرح به ولا
نعلم من كلامها الا هذا الا ان الحياة عرض لا يبقى كساير الاعراض يتعقب
البعض منها البعض فاذا كان عند الموت جعل الله تعالى في كل جزء من اجزاء البدن
موتابدا من حياته التي كان يحيا بها وترك الجزء الذي هو محل العقل حيا بان
تنزل الى عليه حياة بعد حياة فلا يموت ابدا وهذا من قوله عليه السلام ما خلقتم
للغناء وانما خلقتم للبقاء وقد اجتمعت الامة على ان الارواح باقية وانما اخلقوا
فيما هي فذهب القاضي كما ذكرناه الى انها الحياة وانما يخرج عند موت ساير اجزاء
البدن الجزء الذي هو محل العقل ويضعه الله حيث يشاء من خواصل طير خضر
وطير سود كما ورد في الآثار عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال نسمة
المومن طير تعلق من ثمر الجنة وقال نسمة المومن في خواصل طير خضر تعلق
من ثمر الجنة وجاء من شجر الجنة وذلك من التعليق او من العلقه ياكلونها لانه
ورد في الحديث ارواح الشهداء تاوي الى قناديل معلقة تحت العرش فتمسك

قل

الغريقان بالحديثين فقالت طائفة انما الروح كناية عن حياة الجزء العا
 او الذي خلق فيه العقل من القلب وان كان لم يخلق له العقل بعد كما رواح
 الصبيان قبل العقل وهو لا تمسكوا بقوله عليه السلام نسمة المؤمن في
 حواصل طيور وخضر فقالوا على هذا يخرج الجزء العاقل ثم يجعل في اجزاء
 طيور كما جاء في بعض طرق الحديث فاذا كان يوم القيامة اخيا الله بدنه في
 القبر بعد تاليقه ثم رد عليه ذلك الجزء العاقل بعينه وبعثه للحساب
 والنزاع والعقاب والطائفة الثانية وهم الاكثر من تمسكوا بقوله عليه
 السلام نسمة المؤمن طيور فقالوا نسمة روحه وهو الطائر فالروح على
 هذا جسم يطير اذا خرج من البدن ومجتهم قوله عليه السلام ان الله خلق
 الارواح قبل الاشباح بالثاني عام كما روى عنه عليه السلام الارواح ايجاد
 مجمدة وانما تنشق في الهواء فتعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف
 فذكر الارواح وانما في برازها قبل ان تحل الايدان التي هي مفشاة من
 الماء الطين وقد ذكرنا ابطال القول بالكلول الفيض من احوال الفلاحة
والباطنية فلا يبقى الا مذهب اهل الحق وقد اتفق اهل الحق على ان
 الارواح مخلوقة وكذلك اتفقوا ايضا على الاحادثة الا انما هو الامر في
 فلهذا لم يتصور منهم في ذلك خلافا لا في كون الروح جوهر او عرضا لا يحس
 واذا كانت الارواح اجساما لطيفة كالهواء تكون متبادكة للاجسام
 الكثيفة البدنية وقد اجرى الله العادة بدوام حياة اجزاء البدن الكثيف
 مادام الروح متبادكاه وكذلك ذكر ابو الحسن في حد الروح حيث قال
 الروح جسم لطيف حي متبادك الجسم كثيف حي اجرى الله العادة بحياة الجسم
 الكثيف مادام متبادكاه الجسم اللطيف وكما هي اجزاء الكثيف احياء بحياة
 في كل جزء منها فكذلك اجزاء الروح احياء بحياة في كل جزء منها
 وهو الذي يسل عند الموت ويصعد بها الى ما شاء الله سبحانه وقد جعل
 الله تعالى للملائكة علوما ضرورية يتميز بها بين اجزاء الارواح و اجزاء
 الابدان حتى تكسب طوعها عنها عند الموت والله اعلم بكيفية ذلك وقد

تبقى الحياة في بعض اجزاء البدن مدة يسيرة بعد زهوق الروح وهي اجزاء
الرأس والوجه لقوله عليه السلام ارايت الميت حين يتنفس بصره فذلك
حين يتنفس بصره نفسه ثم تموت تلك الاجزاء على سرعة واما الانفس بعد
ذهبت طمايغه من الطبائع الى انما الارواح وانما حملهم على ذلك انه اذا
امتنع دخول النفس الجسم مات وهذا مما يخلق الله الحياة عنده وليس هو
الحياة وانما جريان عوايد الله سبحانه وتعالى في تنفس الهواء فيبقى الجسم حيا
ما دام النفس فيه ساريا وهذا الروح لا يخرج له من البدن الا عند الموت
ولا يخرج عند النوم لقوله تعالى والتي لم تمت في منامها وقوله عليه السلام في
حديث الوادي ان الله قبض وادخل ولو شاء لردّها اليها في حين غيره هذا
فانه اراد به والله اعلم الصفات التي ذهبت بالنوم وهي التي يصادها النوم
كالعلم والارادة والادراكات وهذا من تسمية اذن الشيء وهو المراد
والله اعلم بقوله والتي لم تمت في منامها اي انه سبحانه اذهبها من القلب ثم
ردها واذا اراد موتها في اليوم قبل ان يستيقظ امسكها فلم يردّها ثم خلق الموت
بدلان النوم فذلك معنى قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت
في منامها فيمرسل التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل سعي ان في
ذلك لايات لقوم يتفكرون فكما قدر على ان يمسك الصفات ويبقيها في المنام
فكذلك هو قادر على احياء الموتى بعد موتهم والنوم اشبه شيء بالموت وقد
قال عليه السلام كما تنامون كذلك تموتون وكما تستيقظون كذلك تبعثون
ركبت الخواص عند النوم وغاب عنه هذا العالم لو كود خواصه وظهر له عوالم اخرى
وهو ما يشاهده في نومه وتلك مشاهدة غابت عن اهل اليقظة وكذلك
اذا زهقت الارواح عن هذه الابدان غاب الميت عن هذا العالم وظهر له عوالم
اخرى من الملايكة والشياطين والارواح والجنة والنار وغاب عنه جميع هذا
العالم الجسماني الذي انشأه الله من الطين والماء وانما الميت ينقل من عالم
الى عالم غيره بالغيب والمشاهدة ولذلك قال قائلهم ولا تراهم فهم
لا تراهم فجملة الموت فما هي الا نقلة من هاهنا واما البدن فانها

تغذية للابدان وذهبت طائفة من الطبائعين الى انها الارواح وذلك قصور
عن حقيقة المسئلة لان الدماء اجساد ميقه جمادات ليست بحية وهي ثقل وكثرة
وتنقص بالحاجة والفسادة وغير ذلك والروح لا ينقص وانما حملهم على ذلك
انما اذا استنقحت وسفكفت حتى لم يبق منها شئ ماقت الابدان وذلك عادة
الله سبحانه ومما يدل على خلاف ما قالوه ان الانسان يموت بكثرة الدماء كما
يموت بقليلها ونقصانها **قال رحمه الله** **بَاب** الجنة والنار
مخلوقتان اذ لا يحيل العقل خلقهما وقد شهدنا لذلك آيات من كتاب الله تعالى
منها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين والاعداد
مصرح بشدة الشئ وتحقيقة وقال تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وتراثرنا الاخبار في قصة ادم صلى الله عليه وسلم
عن الجنة واذا خال ادم اياها وبدا في الزلزال فيها واخراجها منها ووعده
الرد اليها وكل ذلك ثابت قطعا متلقي من مجموع الآيات والمستفيض من نقل
الاثبات والنفقات وقد انكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار وزعموا
انه لا فائدة في خلقها قبل يوم الحساب والثواب والعقاب وحملوا ما نصت الآية
عليه في قصة ادم صلى الله عليه وسلم على بستان من بساتين الدنيا وهذا
تلاعب بالدين وانسلاخ عن اجماع المسلمين وما هذابيه من قولهم لا فائدة
في خلق الجنة والنار في وقتنا سابق لا محصول له فان افعال البارى تعالى لا
تعمل على الاعراض على اصول اهل الحق وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ثم ينكرون على من يقول لم يعلم الله تعالى ان في خلق الجنة لطفا في الايمان والا
حكام العقلية وذلك غير بعيد على موجب قيا سهر في اللطف والصالح والاجل
قال اهل الحق في قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين انهما كايبتان ثابتتان موجودتان قد اعدتهما
الله تعالى ثوابا وعقابا والاعداد مصرح بذلك فان العزى اذا قال اعدت
كذا انما معناه انه كايبتان ثابتة عنده وكذلك في قوله تعالى اسكننات وزوجك
الجنة امرا بذلك ادم وحواء انهما الجنة التي هي ثواب المتقين يوم القيامة

والدليل على ذلك من كلام العرب ان المعريف بالالف واللام لا يكون الا ^{حده} الا
امر من اما للجحش واما للعهد وهاهنا لم يؤد به الجحش وانما اراده المعهد
وهي الجحفة التي يجسر المنفقون اليها يوم القيامة فانها لو كانت للجحش لكان
ذلك امرا بان يسكن بساكنين المشارق والمغارب في السموات والارض وذلك
غير سايف في العقل لان من وجوه الاستحالات كون الشخص الواحد في مكانين
فكيف باما كون لا تخصي واذا بطل الجحش وقصده في المعريف لم يبق الا العهد
ولامعهود الا التي اعدها الله دار للمؤمنين وكذلك قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذ خلقت الجحفة ووصفها عليه السلام وتكون في الحديث انه راي
فيها جارية فقال لمن ائت فقال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه قال عليه
السلام فذكرت غيرتك فاعرضت عنها فبكي عمر وقال او عليك اغار برسول
الله وهذا نص في نبوت الجحفة وقال عليه السلام رايته فيها ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال رايته الجحفة في عرض هذا
الكايط وهذا جار على مذهب اهل الحق فانهم لا يشترطون المقابلة في الرؤية
فان الانسان اذا برى نفسه عند النظر في المرأة الصفيحة ولا مقابلة بينه
وبين نفسه اذ اذ اك مستحيل من الشيء الواحد اذ لا يقابل نفسه وقد قال
عليه السلام اني اراكم من خلفي ومعنى الحديث انه عليه السلام يراهم يعني راسه
وهم خلفه ولا مقابلة وقال عليه السلام رايته النار فاذا اكثر اهلها النساء
الحديث فان قال كيف راها في النار وهن في الدار الدنيا ولم يدخلنها بعد
وكذلك قوله عليه السلام رايته عمرو بن يحيى يجر قصبه في النار فيقول القائل
كيف كان في النار وهي لا يدخلها احدا الا يوم القيامة لقوله تعالى وان منكم الاوا^{ها}
اي كابين في يوم القيامة فاجواب ان العرب تضع الرؤية موضع العلم فيقول
رايت بمعنى علمت ولذلك قال تعالى اولم يرا الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصيم مبين ومعناه اولم يعلم وكذلك قوله تعالى اولم يرا الذين كفروا ان السموات
والارض كانتا رتقا ففقتناهما ومعناه اولم يعلموا كما قد مبين ان ذلك قبل
هذا واعلم الله تعالى رسوله عليه السلام بما يقول اليه امر الفاسق من شامم

ولو كان ما قالوه من ان الجنة التي اهبط منها ادم هي بستان من سياتين
 الدنيا كان قوله اهبطوا منها جميعا لا معنى له لان الهبوط والامور به
 تصبح بالنزول من الاعلى الى المكان الى الاسفل من الاماكن ثم سياتين
 الدنيا ما كان منها شئ في الارض الا بعد ادم ومن عراصة ذريته وبعد
 ولو كان ذلك لعرف ذلك البستان ولا تشتهر لان مثل هذا لا يذكرون وليس
 خلق الجنة والمار قبل التعم بالجنة والقام بالمار ما يودي الى محال في
 نفسه ولا في غيره وقولهم لا قابضة في خلق الجنة والمار قبل يوم القيامة
 جهل بصنع الله وسنته في ترتيب مصنوعاته ولو كان ما قالوه ممنوعا
 ما خلق السموات الا عند الحاجة اليها ولا تعلم الحاجة التي خلق السموات
 لاجلها الا مسيس الحاجة للحيوان الى اوقاتها من ليالها ونهارها وشمسها
 وقمرها وسحابها ومياهها وقد كانت السموات قبل احتياج الخلق الى ذلك
 كله وكذلك الارض خلقها الله قبل مسيس الحاجة للحيوان الى شئ من
 نباتها ومياهها وترباها والارض ان يجبا لها الى غير ذلك من منافعها وقد
 شاهدنا من صنعه سبحانه وتعالى في خلقه تصوير اليد في البطن قبل
 الحاجة اليه وكذلك العين والاذن والقلب واللسان ولو كان ما قالوه ما
 تقدم وجود شئ على منفعة او مضرته التي خلق لها ولذلك قال اهل العلم
 لا علة لصنع الله الا ارادته سبحانه فلو قال قابله لم خلق الله تعالى خلقه
 لان الجواب عن ذلك انه اراد خلقه فخلقته ولما سئل النبي عن التوحيد
 قال ان تعلم ان صنعه للاشياء بلا علاج وان كونه معها بلا مزاج وان علة كل
 شئ صنعه ولا علة لصنعه وما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك وهذا
 تصبح منه بنفي التعليل عن صنعه فان قال القائل انما خلق اليد في البطن
 لانها تنفع بها فيقال له ان الله تعالى قد يصور اليد وغيرها وقد علم ان
 الطفل يكون مستودعا في الرحم ثم يكون سقطا منه وانه لا يرى عينه ولا
 يسمع باذنيه ولا ياكل بفيه ولا ينطق بلسانه ولا يسعى بقدميه ولا يمشي
 بيده وهو سبحانه قد هتاه وهتاه له وجها فيه عيانا للخطوات والشم

ولسان للكلام وشفقتان لمقطيع الحروف على مخارجها وجعل له آلة السمع
 وهي الاذن لتسمع بهما ثم منعه هذه الثمرات فلم يري عينه ولا يسمع باذنيه
 ولا يذوق باللسان ولا يدرك بالجمّة وراذاق طعامها فقد علمنا عند هذا انه
 سبحانه علم ان هذه الجوارح لا تؤدي الى ما عهده منها ومن اشكالها وهذا
 كالشجرة من جنس الشجر فصل الى حد يظهر فيه نوارها وتشرق فيه ازهارها
 وقد علم الله تعالى انها لا تنصل الى حد يطعم ويوكل ثمرها فتسقط النواة
 الى التراب وتعود ترابا لا توكل ولا يتغذى بها ولو نظر الناظر في عقد النخلة
 لقال انما فعلت هذه لتوكل وتكون غذاء يتغذى به البدن من سائر احيوان
 وهو سبحانه المنفرد بعلم الحوادث على تفاصيلها ومستقرها ومآلها
 ثم لا يسيل الى السؤال عن افعاله لم فعلها اذ ذاك امر مني عنه ولا ينبغي
 بابه الى جملة المخلوقين لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكيف يسئل من
 يتصور السؤال الا ان يكون من افعاله ام كيف يحاط علما بجواب من لا يناسي
 افعاله والله يعلم وانتم لا تعلمون ثم ان المعزلة تدعو واعتدلم على الغايب
 بما حكوا به على المشاهد من اعتقاد الصلاح والاصلاح ما هو ثم يرجوه على
 الله تعالى عن قولهم وقد بينا فيما قبل انه سبحانه لا يحب عليه شي تعالى الله
 عن ذلك وقدس ولو قفونا اثرهم في وجود الصلاح والاصلاح على الله
 سبحانه لكان لنا ان نقول ولعل الله العظيم سبحانه علم لطفا وصلاحا
 في ايجاد الجنة والنار قبل يوم القيامة وان العباد يرهبون ويخافون
 عند علمهم بشيئها ويرجون ويشتاقون عند العلم بثبوت الجنة وصفها
 وذلك في التقدير غير بعيد وهذا يستقط اعراضهم وينتبت اعراضهم ولا
 يبقى لهم حجة يتمسكون بها **قال رحمه الله** بأن
 الصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث وهو جسر ممدود على
 متن جهنم يردّه الاولون والآخرين واذا توافوا عليه قيل للملائكة قفوا
 انهم مسؤلون والميزان حق وكذلك المحوض والصفحة التي يحاسب
 عليها الخلائق ولا يجمل العقل شيئا من ذلك ودلالة السمع ثابتة على

والاعراض
 في قوله
 لا يسمع
 باذنيه
 ولا يذوق
 باللسان
 ولا يدرك
 بالجمّة

قطع في جميع ما ذكرناه وقد انكرنا المعتزلة وجود الصراط وقالوا لا
 معنى له وانما هي حجة او نارة ولا حاجة الى صراط يمر الخلائق عليه بالاقدام
 وزعمت الباطنية من المنتهين الى الصوفية ان الصراط انما هو كناية عن
 الصراط المستقيم وهو طريق الانبياء والمرسلين والدين انعم الله عليهم
 من البصير والصديق والشهداء والصالحين فالثابت عليه في الدنيا
 هو الناجي عند الله تعالى ومن نكبت عنه في الدنيا هلك في العقبى فصيروا
 الصراط معنوا به وجدوا كونه محسوسا وهذا اذا بهم رد المحسوسات الى
 المعنويات من غير دليل يبلغ الى العلم به وقالت المعتزلة المنكرون لوجود
 الصراط في الحديث المشتمل عليه انه ارق من الشعر واحد من السيف
 ثم قالوا ومرور الخلائق على ما هذه صفة غير ممكن وهذه منهم جهالة
 بيينة فان الجواهر اذا تحركت لا تتركها الجواهر التي تذهب عليها ثم تتركها
 سكناها التي هي صفاتها ومختصة بها دون غيرها وليس من شرط جوهر
 في مسيره جواهر تلاصقه بل لولم يخلق الله الا جوهر واحد الكان لا يمنع
 تحركه وسكونه والمشي في الهواء غير متنع عقلا وهو موجود حسا فان الطائر
 نشاهد يذهب في الهواء على ثلاثة انواع من الذهاب احدها انه يذهب
 في الهواء نافضا جناحيه محركهما والثاني ذهابه فاجناحيه غير محركهما
 والثالث اننا نشاهده يذهب في سرعة شديدة قابضا جناحيه لا يحركهما
 ولا نأشرهما وعلى هذا انه ربنا سبحانه بقوله ولم يروا الى الطير فوقهم
 صافات ويقبضن ما يسكنن الا الرحمن انه بكل شي بصير ثم هو يصعد نارة
 وينزل نارة ويذهب ناره لاننا لا نراه متصعدا واذ كان ذلك واقعا فيكون
 متنع في العقل فكيف يستبعد مرور الخلائق على جسم على الوصف الذي
 وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم الصراط بان ارق من الشعر واحد
 من السيف ولا يقصرون انكار هذا من يومنا بقلب العصي حية وخلق المعز
 واحيا الموتى فان الانكار الى مثل ذلك اقرب حيث لم يعهد منه الكثير واما
 الذهاب على الهواء فمحسوس والذي يذهب بالقدم الواحدة منا في الهواء

الى تمام الخطوة الواحدة عند سكون القدم الثانية قادر على ان يذهب
بها جميعا في حالة واحدة فان الانسان اذا وثب فان جميع بدنه يذهب في
الهواء على قدر معتاد وقد ابطالنا القول بالاعتمادات والقول فلم يبق
بعد بطلانها الا خلق الله سبحانه الحركات وسكناته الى جهة مخصوصة ونحن
نشاهد الجسم الحي والميت اذا انزلى من جبل منيف يذهب في الهواء حتى
الى الارض وامعنى للتولد والتقل والحقة فان ذلك كله لا اثر له ولا يتحرك
المتحرك فان لا كان اوصا عدا الا بما يحل فيه من الحركات المخصصة في صفات
انفسها بالجهات ان الله يسكن السموات والارض ان تزولا ولينزلنا ان
امسكها من احد من بعده وعلى هذا دل العقل وتواترت به الاخبار المتواترة
الخارقة للعادة من القرآن وهذه وجوه القطع فيما وردت به لاسبيل الى
دفعها وردها واذا تبين القول بجواز ما انكره فالدليل على وجوده اجماع
الصحابة والمؤمنين بعدهم قبل ظهور الهوى والبدع على القول بثبوت
والجمعة من بعدهم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في صفته
هو ارق من الشعر وقال انه يجسر على النار وقال على الظلمة وهي النار
فان جهنم سوداء مظلمة وقال عليه السلام عليه كلاب مثخنون السعداء
قال اهل العلم في الشكل واما في عظمها فلا يعلمها الا الله تعالى ثم اختلف
اهل الانبياء في صفته فذهب فريق الى انه هو بسيط يقف الناس باجمهم
عليه وعليه يكون حسابهم وهذا ما ذهب اليه ابو الحسن رحمه الله وهو ما
ذكره ابو المعالي انفا حيث قال يرده الاولون والآخرين فاذا اتوا فوا عليه قيل
للملائكة تقفونهم انهم مسئولون وجعلوا وصفه عليه السلام بالبرقة كالشعر
وبالحديد كالسيف واكثر في بساطته لانه ورد في الخبر الصحيح في حديث عائشة
قالت قلت برسول الله ائتن يكون الناس يوم القيامة فقال على اهل النار على
مثل جهنم ومن اهل العلم وهم الاكثر من قال ان الصراط جسر طرفة في
ارض القيامة وطرفه الثاني في ارض الجنة وهو على مثل النار وقالوا ان ارض
القيامة تكون على النار وعليها يكون اجتماع الخلائق باشرهم وان النار لتقوم

حتى تعلم من جواربها حتى تخرج منها اعناق كالحديد اول تسرى بين الناس
 فتعلم من شا الله تعالى الى انفسها قال عليه السلام تقول وقلت بكل جبار
 عنيد ولهي اعرف بهم من الوالدة بولدها ويكون الذهاب الى الجنة على
 الصراط ولا سبيل لما الا عليه والمعنى بقوله تعالى وان منكم الا واردة
 عند هوراء هو المرور على الصراط وعند الاخرين كونهم عليه وهو ارض
 القيامة لانه قال تعالى ثم نحي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جحشا
 ثم طهر من كتاب الله سبحانه ومن ما نورا الاخبار ان النار يدخلها اهلها
 على اصناف فمنهم من يكون واقفا على ارض القيامة فتزدره النار من
 موضعه كما يحسب من يستغيبه على الارض ومنهم من يخرج العنق من
 النار فتلقطهم من بين الناس الى انفسها ومنهم من يدخل من ابواب النار
 كما ورد في الكتاب العزيز ومنهم من يركب من الصراط في النار ولا تثبت على
 الصراط قدم كافر ولا تنزل عنه قدم مؤمن فمنهم ناج ومخدوش ومكروسي
 النار ومن اهل النار من يسلط عليه العطش فيقتل دغولاً ثم يرفع لم شراب
 يتوهونه ماء فاذا ذهبوا اليه لم يشربوا منه كئيبوا في النار وهو اهلهم
 اهل الكتاب وفرقة مجال بينهم وبين المؤمنين بان يضرب بينهم بسور دون
 الجسر وهو اهل المنايا وكانوا يصلون في المساجد ويدخلون مدخل
 اهل الايمان في معالم الاسلام ولذلك سبنا دونهم الم تكن معكم قالوا بلى ولكنكم
 فتنتم انفسكم وتزبطتم وارتبتم وعزكم الاماني حتى جاء امر الله وعزكم بالله الغرور
 قال يوم يابخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا فقتل على انهم كانوا لم يعبدوا اصناما
 ولكنهم كانوا مع المؤمنين وكانوا غير عارفين بما وجب عليهم معرفته من امر الله
 ورسوله والعبادة بالله من الاغترار بالله فانه تعالى قال وعزكم بالله الغرور
 وهو الشيطان الرجيم لعنه الله يزين لهم ما هم فيه ويقول لهم ما حاجة بكم الى
 اقامة برهان ولا الى زيادة ايمان وانتم اهل الجنة فلم تنفقدوا انفسهم في
 رتبها او يقينها حتى جاء امر الله الذي هو الموت فوجدوا انفسهم غير عالمة
 الا بمجرد الاعتقاد والمقلد للاباء والاجداد واما المنافقون الذين كانوا

يعبدون الاصنام سرا فذهبوا مع ما كانوا يعبدون الى النار ويدخلون
النار من ابوابها ويكونون في الدرك الاسفل منها كما ورد في كتاب الله
سبحانه وتعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار واما الطائفة
التي من النار وهم اصحاب الكبايرون اهل الايمان فيكونون على الصراط
كل على حسب نقصه في امر دينه يكون بطؤه على الصراط قال عليه السلام
حتى يقول العبد يا رب ابطأتني فيقال له ابطأ بك عملك ومن دخل من ابواب
النار فهو مخلد ومن سقط من الصراط فهو مخلد ويخرج الله المؤمنين من
عذاب النار كل على حسب ايمانه وما عنده من الخير يخرجون من النار على
قدر ذلك فيدخلهم الله الجنة بفضله واما الميزان فسييل اثباته كسيل
اثبات الصراط غير انه ورد ذكره في كتاب الله تعالى في قوله ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان متقال حية من خردل
اثينا بها وكفي بنا حاسبين وقال تعالى من ثقلت موازينه فالئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه فالئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون تلغ
وجوههم النار وهم فيها كالحون لم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها كاذبون
فلا يخف على هذا ميزان مو من وانما يخف ميزان الكفرة الذين كذبوا بايات
الله سبحانه وتعالى وجملة المعتزلة الميزان على اظهار العدل بين الخلائق
يوم القيامة وقالوا انما الاعمال اعراض ولا وزن للمعاصي ولا توصف بالثقل
والخفة الا الاجسام فلا معنى لاضافة الوزن الى ما لا يقبل الثقل والخفة
بحال عن الاحوال والموزون عند اهل الحق الصالحين المستتملة على اعمال
العباد وقد انكرت المعتزلة الصوف من وجهين احدهما انكارهم الملايكة
فعلى هذا فلا كتبهم للاعمال والثاني انهم قالوا ان الله يعلم الغيب فلا فائدة
في الكتب وقد قال تعالى وان عليكم كما فطين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون
ومن انكر ذلك فقد كذب القرآن وخرج عن حزب المؤمنين وقال تعالى انزلنا
بكتبون ما تمكرون وورد في الحديث ان العبد يدخل عليه في قبره ويكتب
جميع ما املى على ملايكة في صحيفة واحدة فيها خيره وشره ولذلك قال تعالى

٢٣٤
 ونخرج له يوم القيامة كما باليلقاه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك
 اليوم عليك حسيبا وهو الذي يدفع للمؤمن بمبينة وللکافر بشماله من
 وراء ظهره وعليه يقع حسابه وعند الحساب يعلم العمل المقبول من المردود
 والذنب المغفور له من الذنب الذي لم يغفر له ولكنه لا يعلم ما توجه عليه
 من العقاب ولما الذي يناله في عمله من الثواب وذلك يظهر عند الميزان
 فيخلق الله تعالى للعبد عملا صغورا يا بقدر ثواب العمل وبقدر العقاب على
 الذنب وعند ذلك تقع النصفة بين العباد في مظالمهم فيؤخذ من حسنات
 العبد ويؤخذ من سيئاته وعند جعل الصحف في كفة الميزان يعلم الله العبد
 بمقادير الثواب والعقاب المستحقين على اعمال الخير والشر يحكى الله سبحانه
 وهذا كوضع الموازين في الدار الدنيا يعلم بها اقدار الاشياء من الثقل والخفة
 والله قادر على ان يخلق الخلق علوما باقدار الاشياء من خفيف وزن ولكن لا
 يسأل عما يفعل وهم يسألون فكذلك في الآخرة اراد تعالى ان يعلم العبد باقدار
 الثواب والعقاب عند الوزن وكما شأ بفعل وليسف الموازنه كما توهمها
 اهل الاعتزال فان الوزن يوم القيامة لا يكون مقابلة طائفة بسيئة كيف
 والسيئات ما كثرت خفت وحسنة واحدة هي ثقيلة ولا تعود السيئات ثقيلة
 بكثرتها ولا تعود الحسنات خفيفة بقلتها فان ذلك جار في موازين الدنيا
 بان توضع اجسام في كفة ويوضع لها نظاير في الكفة الثانية حتى يستويا
 وهذا دليل على ان الاجسام لا يكون الخفة فيها والثقل صفتين نفسييتين
 فان القطن لو وضع في كفة والريصاص في كفة لاستويا في الوزن اذ زيد من
 اجزاء القطن حتى يوازن الريصاص في الوزن فلو كان القطن خفيفا من جهة نفسه
 ما افادته الزيادة منه شيئا فانه ما زيد من الخفيف لا بعيد الخفيف ثقلا
 وانما يخلق الله تعالى من الحركات الى الجهات ما ينصبه علامة على مساواة
 اجزاء الموزونات ما خلق الهواء فان الله تعالى لم يحدث عند كثرة اجزائه
 وقلتها حركات ينصبها علامة على عدا الاجزاء فاننا اذا جعلنا في كفة
 الميزان رطلا من الريصاص واجزاءه مترصة لم يداخلها شيء من الهواء وجعلنا

في الكفة الثانية قطنا قد داخلته اجزاء من الهواء فلا عبثة باجزاء
الهواء في الوزن فتزيد من القطر الى حد تساوي فيه اجزاء القطر
اجزاء الرصاص من غير ان يعتبروا الا القطر والرصاص خاصة من غير
اجزاء الهواء والدليل على ذلك من الوزن في القيامة ان الايمان يتقلبه
الميزان ولا يوجد ذنب يوازي المعرفة بالله حتى يساويها فيميزان كل
مومن ثقيل وميزان غير المومن خفيف والايات شاهدة على ذلك من
كتاب الله تعالى وقد اجمع المسلمون على ذلك لقوله تعالى لم تكن اياتي تتلى
عليكم فكنت بها تكذبون وقوله تعالى انه ظن ان المزجور معناه ان المزجور
الى الله يوم القيامة ومن تشكك في رجوعه الى ربه وحشره فهو كافر
مخلد في النار ومن غير خلاف من اهل الاسلام والذي ياخذ كتابه بشماله
او من وراء ظهره فهو الكافر وهذا الكتاب يعينه هو الذي يوزن للكافر يوم
القيامة فجاء من مضمون الايتين ان الاخذ كتابه بالشمال كافر وان الذي
يلحف ميزانه ايضا كافر فلا يخف ميزان يوم القيامة الا بكفر ولا يتقلد الا
بايمان وما يكون من اعمال الكفار الزائدة على كفرهم لا ثواب عليه وان كان
من الاعمال الصالحة كالصلاة وصوم العبادات فان الاعمال مشروطة
بايمان فلا تصح دونه ولا يستوجب الكافر على عمله شيئا قال الله تعالى
وقد منا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وهو كل عمل لم يتقرر
لعامله عمده صحيح في الايمان او في الاخلاص في الاعمال ولا يكون الوزن
مقاصفة بين العبد وربه كما ذهب اليه الجهابذ حتى يقال توزن السيئات
والحسنات فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات
خلد به في النار فان ذلك ساقط لا يقصور بثبوت وكيف واذا كان الايمان
والمعرفة لا يساويهما شئ وقد قال عليه السلام لو وضعت السموات والارض
في كفة ووضعته الا الا الله في كفة لم ترحمته الا الا الله هذا في القول
بها فكيف بالمعرفة بمعانيها والايمان بها ومذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى
بطاعات كما مثال الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فله سبحانه ان يعاقبه

عليها ويعطيه ثواب طاعة وله ان يغفرها وقد قيل لا يبي القاسم
ما يقول فيمن خرج من الدنيا وما بقي عليه الا قدر نواة فقال جميعا المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم واغا فائدة الوزن ان العبد اذا وضعت
صحيقتة الميزان اطلع الله عليه ما وجه له من الثواب والعقاب ان
شا كثروا كان وان شاء قليلا فيكون الاخذ للكتاب باليمين علامة على
انه لا يخلد في النار وعند الحساب يعلم المقبول من الاعمال الصالحة من
المردود منها ويعلم المغفور من الاعمال السيئة من المواظبة وعند الميزان
يعلم مقدار ثواب المقبول واقدار عقاب المواظبة من السيئات وتقع النصفه
بين المظلمين عند ذلك ولها الكوض فتأيت بالحديث الصحيح وهو
خوض كما وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ماؤه اشديا ضامن
اللبن واخلي من القسل ينصب فيه ميزان من الكثرة عليه من الاواني
على عدد نجوم السماء خافاته المسك واختلف اهل الحق مكانه قد هبت
طائفة الى انه خلف الصراط ويعزى ذلك الى اصحاب الشافعي وقالوا لو كان
الكوض في المرقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لانه قال عليه السلام من
شرب منه لا يظلم بعده ابدأ وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار
ويخرجون منها بالشفاعة فمتى يكون شربهم من الكوض حتى قالت طائفة من
هؤلاء تبقى اكواسهم حتى يخرجون من النار وعند ذلك يشربون وصار هؤلاء
الى كون الكوض في ارض القيامة على هذه الشريطة وذهب جماهير
السنة الى ان الكوض داخل في ارض القيامة وفيه يكون الشرب وعمه
تكون المذاذة لمن بدل ونجس ولو كان بعد الصراط لما صح ان يزداد عنه
احد الى النار فانه من تجاوز الصراط فلا رجوع له الى النار ابدأ وما ذكره من
شرب الطائفة التي تدخل النار من المؤمنين فان الشرب يصح مع ذلك ويكون
الشرب منه اما ما من ان تحرق النار اجوافهم واما ما من ان يدركهم الجوع
والعطش وقد نقل ان الطائفة التي تدخل النار من المؤمنين لا تحرق

الفاروق منهم ولا مواضع الوضوء منهم ولا مواضع السجود من ابدانهم وعذابهم
ايضا على الطبقة العليا من الفاروق هي التي توازي الصراط ولا يكذب في
النار الا اهل الكفر لقوله تعالى فكذبوا فيها هم والفاوون ووجنود ابليس
اجمعون وقال فيمن يدخل من ابواب النار فادخلوا ابواب جهنم خالذين فيها
والله اعلم بكيفية ذلك فقد وردت اخبار صحاح نقلها الاثبات ان طائفة
تخرجون من النار من اهل الاسلام ولا بد من الايمان بهذه الاخبار الواردة
موارد الصحة في طرقها والخروج لا يكون الا بعد الدخول ويحتمل ان يكون
خروجهم من اهل الصراط فانه يبلغ عليه لهب النار من جوانبه ثم يسرع الله
العظيم باخراج من شاء بالشفاعة من رسوله عليه السلام وقد ورد في الحديث
انه قال ميتهم فيها اماته حتى لا يجد والم الفاروق يخرجوا منها الكهنة قد
امتحنوا واخوض هو الذي يزداد عنه من بدل وغيره واذا قاله المعتزلة
ان الخوض كناية عن اتباع السنة فان ذلك لا يتصور ان يزداد عنه في القيا^{مة}
احد فان السنة انما يجب اتباعها في الدنيا في زمان التكليف وليس في الدار
الآخرة بكليف فلا يزداد احد عن السنة وانما يزداد عن الخوض محسوس وذكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم طوله بذكر المسافات والمساحات وفي ذلك دليل
على انه خوض محسوس وقوله عليه السلام ينصب فيه ميزابان من الكثر
دليل على انه خوض محسوس ينصب فيه الماء من الجنة تعجيدا لكرامته عليه
السلام ولامته يوم القيامة وقال عليه السلام لكل نبي خوض في ارض الجنة ترو^ه
أمته وقال اهل العلم ليس في الموقف ماء ولا خوض الا خوض رسول الله صلى
الله عليه وسلم اطرها والكرامة عند الله سبحانه ولا يزداد عنه متبع لسنة
عليه السلام لكن من بدل في غير واحد مما ليس في سنته عليه السلام ومن
يزداد عن الخوض فلا يشفع الله فيه احد لقوله عليه السلام فاقول فسحقا
فسحقا ولذلك اختلف الناس في خلودهم في النار وقالوا لا يقول الرسول فسحقا
الا اهل الكفر لان السحق في لغة العرب هو البعد وهو اللعنة وهي جهنم
ولا يطلق اسم البعد الا على ملعون عند الله سيما اذا اطلقه رسول الله

صلى الله عليه وسلم فإنه عليه السلام سمع قابلا يقول جئ به اليه صلى
 الله عليه وسلم لعنه ما اكثرتما يؤنا به فقال له عليه السلام لا تلغنه فإنه
 يجب الله ورسوله والشرك كما يجب الأعمال فكذلك البدعة تحبط الأعمال
 ولذلك قيل في قوله تعالى لا نصيب أجر من عمل بها هو من اتبع السنة
 فقيه دليل من دليل خطابه ان من خالف السنة لم يتقبل منه عمله وان كان
 صالحا فهذا القول اثبات الصراط والميزان والمخوض **باب**
 في الثواب والعقاب واجبات الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمزبية
 في الوعد والوعيد **قال رحمه الله** الثواب عند أهل الحق ليس محتم
 ولا جزاء مجزوم وإنما هو فضل من الله سبحانه وكذلك العقاب لا يجب أيضا والوا
 قع منه عدل من الله تعالى وما وعده الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب
 فقول الحق ووعد الصدق وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله سبحانه
 فهو يطردها هنا ونحن نقول أصل هذا الباب ان أعمال العباد خلق لله تعالى
 وما سماه تعالى ثوابا أو عقابا فهو أيضا خلقه وفعله والخلق كله ليس بواجب
 وإنما هو جائز إذا لا تتعلق القدرة بالإيجاب وإذا وقع لما عه بالعباد فذلك
 بتوقيفه وهذا يتبع وإذا وقع معصية بعبد فبقضائه وقدره ثم يؤول
 الأمر فيها إلى أحد أربعة أشياء أحدها التوبة فتخلق له التوبة وتغفرها
 له بالتوبة كما وعد والثاني المعفوة له يوم القيامة من غير شفاعته ساق
 فيه والثالث ان يدخله النار ثم يخرج به ثم يخرج به بالشفاعة والرابع ان
 يدخله النار ثم يخرج من غير شفاعته يسفح فيه فالأعمال على هذا
 علامة على السعادة أو الشقاوة وقد قيل ان المعتزلة يخرجهم الله من النار
 من غير شفاعته شفيع آخر من يخرج من النار وقد قيل انهم خالدون في النار
 والله أعلم **قال رحمه الله** وذهبت المعتزلة إلى ان الثواب حتم على
 الله تعالى والعقاب واجب على مقتضى الكيفية إذا لم يبق غفرها ولا يجب
 العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب فان الثواب لا يجوز خطمه والعقاب يجوز
 استقاله عند البصريين وطوايف من البغداديين ولكن المعنى بكونه

واجبا عندهم انه يحسن لو قومه مستقوا عندهم ولو لم يكن كذلك لما حسن
العقاب على التايب فمذه حقيقة اصلهم فان سألناهم على التقيح
والتحسين عقلا الزمان على موجب اصلهم امثلة لا قبل لهم بها واورد
رضي الله عنه من الامثلة مثال عبد محسن اليه سيده ويكرمه وينعمه
ثم يكلفه السيد باثنية بطبيعته فيها ولكنه يعمل فيها على قدر ما يطيقه
ويستوعب في اكثر الاوقات من كد التعب في التكليف وتخفف سيده عليه دون
تغنيه ومع ذلك فهل يستحق على سيده اجر المكنان عمله له بطاعة لا امره
وضرب مثلا برجل اكرم ولده والولد يتوخا مرضاته ويقصد طاعته غير
مستغفر جهده فهل يستحق على ابيه اجره على بوه له واذعانه لامره اجابا
فاذا لم يكن ذلك واجبا له فكيف يجب للعبد على ربه ثوابا وهو الغريق في
الجحيم من صغره الى كبره وهو سبحانه قد اعطاه فوق الكفاية وكلفه
دون الطاقه ثم الزمهم اسقاط الثواب راسا بقوله اعمال العباد شكر لله
تعالى وهو واجب ولا ثواب عندهم عن اداء واجب اذا لو كان كذلك لتسلسل
القول في ذلك اذا وجب الشكر على العبد ووجب الثواب في الشكر على الرب
وذلك يودي الى ان لا ينقطع التكليف ابدا في الآخرة ومعلوم ان الآخرة ليست
بدار تكليف ثم وجه عليهم سوالا فقال ان اعمال العباد متناهية وما بال اجر
لانهاية له واذا قالوا لو تعرض الثواب للتمام والانتقطاع لما كان نعيمها
وهذا ليس من شرط اجور الاعمال فانها في الدنيا متناهية وانتقطاع
النعمة لا يجزها عن كونها نعمة ثم لوهم ان ينهي الله تعالى اهل الجنة عن تنافي
اللذات فلا يجوز ذلك على خواطرهم حتى تنتهي واذا سئلوا عن العقاب
لم كان لانهاية له وهو لا يحسن فيما بين الخلائق ان يذنب العبد ذنبا واحدا فيعاقب
سيده ابد الابدين ودهر الداهية فما وجه حسنه من الله تعالى وهو الرؤف
الرحيم واعتذارهم في ذلك بان قالوا انما فعل الله تعالى بهم ذلك لانه لو ردهم لفرقوا
واستوجبوا عقابا اشد من ذلك وذلك لا يعينهم لانه يجوز ان يميتهم ولا يكلفهم
او يعيدهم ويسلب عقولهم ولا يكلفهم ثم حكموا بان الثواب لا يتجزئ منه شيء في الدنيا

ويقع بعض العقاب في الدنيا وهي الحدود والتعزيرات وإذا تجاوزت من العقاب في
 الدنيا فما المانع من وقوع بعض الثواب في الدنيا وهي اللذات ثم يقطع
فصل قال رحمه الله ذهبت الخواارج الى ان من قارف ذنباً واحداً ولم
 يوفق للتوبة جبط عمله ومات مستوجباً للخلود في النار والعذاب الا لم صاروا
 الى انه كافرو صارت الاباضية منهم الى انه تنصف بكفران النعم دون الكفر
 الذي هو الشرك وقالوا لا زارقه العاصي مشرك بالله تعالى والمعتزلة
 وافقوا الخواارج في المصير الى استحقاق الخلود على ما سنفصل مذهبهم
 ولكنهم فارقوه من وجهين احدهما انهم لم يصغوا مرتبة الكثرة بالكفر ولم
 يصغوه ايضا لايان وسهمه فاسقوا وفارقوه من وجه آخر فقالوا استحقاق
 الخلود في العقاب يخص بالكياير وجملة الذنوب عند الخواارج كياير والمعتر
 قسموا الذنوب الى الصغائر والكياير **قال رحمه الله** وغرضنا الان
 الرد على اصحاب الوعيد وقد اختلفنا عليهم من وجه يتبين بعضها من
 الشاهد فمنها ان من خلد سبب هاية سنة وبدت منه في تلك المدة بادرة
 واحدة فانه لا محسن شاهد ان تحبط طاعة لاجلها ويعاقب ابد اسرمد
 عليها واذا كان الثواب ينافي العقاب والعقاب ينافي الثواب فليس احدهما
 بان يسقط الاخر باولي من الاخر ان يسقطه وقد دل الشرع على ان الحسنات
 يذهبن السيئات ثم المسقط للثواب الشرك والردة وانما يسحق الثواب على
 الطاعة كحسنتها واذا كانت معصية فلا يسقط حسنتها لانه صفة
 نفس فيها واذا قالوا يمتنع ان يكون الولي فاسقا ومعنى الولي المطيع ومعنى
 العاصي المخالف فهما متناقضان قلنا لا يذهب المعصية كونه مؤثرا عارفا
 موحداً وهذه صفات الاولياء وانما يتضاد الصندان في العقل على المتعلق
 الواحد فكذلك تناقض الطاعة المعصية في الشيء الواحد ثم يلزم ان تضاد
 ان تحبط الذنوب الطاعات وليس لتغليب الذنوب على الطاعات في الاستفا
 معني وقد استدل على الوعيد بقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه
 جهنم خالداً فيها الاية وهذه الاية محتملة ولا احتجاج بها في القطعية لانتها
 لما

قال ابن عباس رضي الله عنه مستحلاً قتله وحملنا التعمد على ذلك وقال اهل
العلم حيث ما ذكرنا القصاص وثبتت ثبوتها مع الايمان وحيث ما انفي الايمان
انفي القصاص ولما كان القابل يورث وتجوز عليه احكام المؤمنين لم يكن
بالقتل كافراً وفيها احتمال آخر وهو ان الخلود قد يكون بقا متناهياً وليس
في الآية ذكر التناهي ثم من موضوع للعموم وهو متعرض للخصوص ولعل
ذلك يقع على بعض القاتلين في علمه يموتون كفاراً فيخلدون في النار
بغيرهم ويكفرون لاجل قتلهم المؤمنين وقد قال تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويعظم ما دون ذلك لمن يشاء والقتل دون الشرك فاذا قالوا
انما يغفر لمن يتوب فنقول لم القبول للتوبة واجب على الله تعالى عندكم
ولا تتعلق المشيئة بالواجبات وايضا قد صرح ان التوبة عن الشرك تسقطه
كما ان التوبة عن الذنوب تسقطه وهو تعالى قد فرق بين الشرك وغيره
فصل قال رحمه الله جماهير المعتزلة صاروا الى ان الكيفية
الواحدة تخبط جميع الطاعات وان كثرت وذهب الجبائي وابنه الى ان الزلات
انما تخبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات على الذنوب
استقطتها واجبت قطتها لا يفترون الى اعداد الطاعات والزلات وانما ينظرون
الى مقدار الاوزار فرد كبيرة واحدة يغلب وزرها على اجر طاعات كثيرة العدد
ثم اسبيل الى ضبط مبالغ الاقدار بل هو موكول الى علم الله تعالى واضطربوا
في استواء الحسنات والسيئات حتى قال الجبائي لا يجوز وقوع ذلك اذ ليس
للمكلفين الا الحجة والفاروا اذا تساوت اقدار الاعمال اقتضى تساويها
رتبة اخرى وكل ما ذكره غلط لا تحصيل له اذ ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة
يزن وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدروا الزلات باجر المعرفة واذا لم
يفعلوا ذلك بطل هدياتهم بتغالب الاعمال وليس بعيد في العقل ان تكون
للعبد طاعات وزلات فيعاقبه سيده على الزلات ثم يردده الى كرامة الطاعات
وان التوبة طاعة واحدة وهي مع ذلك تخبط اوزار جميع الذنوب وان كان الندم
لا يبلغ مبلغها في النعم والذنب فيطرح ما قالوه. واما قول الجبائي لا يجوز

استنوا الطاعات والمعاصي فتحكم أصله فان العبد عنده مخلق افعاله
فما المانع ان تخلق طاعات وسيئات تكون الاجور والعقاب فيها متناسبة
في الوجوب على الله تعالى على ما ذهبوا اليه من وجوب الثواب والعقاب عليه
سبحانه وتعالى مما يقولون ومن قدم مذهبها لنفسه ثم فسر الادلة على مذهب
فقد تعرض لابطال الادلة وانما العاقل يتبع الدليل على دلالته وتقفوا فيه
في حجة **فضل قال رحمه الله** فان قيل قدر دتم ذكر الصغار والكبار
فميزوا ما يتميز به احد القسمين من الثاني قلنا الموضع عندنا ان كل ذنب
كبيرة ولا تراعي اقدار الذنوب حتى تضاف الى المعصية بها فرب شئ بعد صغره
بالاضافة الى الاقدار ولو صور في حق ملك لكان كبيرة تضرب لها الرقاب
والرب تعالى اعظم من محض واحد من قصدي العباد وكل ذنب بالاضافة
الى مخالفة عظيم ولكن الذنوب وان عظمت لما ذكرناه في بعضها اعظم من بعض
توحيدهم للانبياء بالفضيلة وعلو الرتبة وبعضهم اعلى من بعض فهذا ما
نرتضيه الذي ذهب اليه اهل الحق في هذه المقالة هو ان الله تعالى خالق
افعال العباد كما تقدم ذكره ثم له سبحانه ان يعاقب على القليل بالكثرة وله
ان يعاقب على الكثير بالقليل وله ان يغفر فلا يعاقب فاذا كان كذلك فما نصب
على فعله عقابا واهم مقداره فانه عظيم متوقع عليه عظيم العقاب فلذلك
قال اهل الحق كل محرم كبيرة فلا يفضل حرام ما في كونه حراما لتعظيمها جميعا
ثم اختلف في ان بعض المحرمات اكبر من بعض ثم اختلف اهل الحق في هذه المسئلة
الى ما يرجع الكبير في ذلك فذهب طائفة الى ان الكبير هو الذي كثر توقع
عقابه كثير عليه وهو كل ما عظم الرسول عليه السلام امره كقوله لما سئل
عن اكبر الكبائر فقال الشرك بالله وهذا الكونه محظا جميع الاعمال مانعا
من المغفرة بجميع الاوزار اذ لا يغفر الله ذنبا الا لمن كان مؤمنا به سبحانه وما
بحسب الايمان به وذكر حقوق الوالدين وفي ذلك سوء الادب العشرة وكفران
النعمة وسوء الادب وترك الاحياء من احسن اليه وذكر ان تراخي حليقة
جارك من حيث الزنا وترك حق الجار وترك الامانة فكان الجار من جاره على

اهله وخرمه فخان هو هذه الخيانة وقد هنك حرمان كثيرة وقد كان في
الجاهلية الجرم لا تعرف فباحة هذا الفعل حتى قال قائلهم ۞
: وأغض طرقي ان بدت لي جارتني حتى يوارى جارتني ما واهها:
وذكر شرب الخمر لما فيها من الافات التي يطول تتبعها من اختلال العقل
وترك الصلاة والتغذية بالمحرمات والتقدير با نواع النجاسات وحصول
العداوات والاستهانة بامور الطاعات واللغو عن امور الاخرة وذكر السحر في
اكر الكيما وما فيه من الخيالات واستنزال الروحانيات وعبادة الدراري:
وذكر قذف المحصنات لما فيه من هتك حرم المومنين وشياع الفاحشة في
المومنات وذكر شهادة الزور لما فيها من استحلال المحرمات من الاموال
والاواحام وسفك الدما الى غير ذلك من استحلال المطام وركوب العظام ثم
النيمة لما فيها من القطيعة بين المومنين والمسلمين ما فيه من ارادة الضرر
للمسلمين وترك الرضى بقسم رب العالمين وترك الصلاة من اكر الكيما
وكذلك بعد ما ترك الفرائض كالزكاة والصوم والحج لمن استطاع اليه سبيلا
ثم قال اهل التحقيق انما يعطى وزر الذنب بانضمام ذنوب اليه حتى لا يتصور
ان يقع بنفسه متفردا حتى تنضم اليه ذنوب كثيرة وقد ضرب اهل النظر في ذلك
مثلين احدهما الزنا وهو ان يراى الرجل امرأة غير قتله الله ولوا فيه
البغل وينفق عليه من ماله ويكشف على بناته وجواربه ومخاربه وقد يعقد
النكاح لبناته باسم اخواته ويرث ماله وماله بنيه وماله اعمامه وذلك كله على
الزانيين وامته عليهما في الدنيا والاخرة وكذلك شرب الخمر ضربه مثلا
فقالوا فيه فساد العقل واللغو عن الفكر في الاخرة وفيه الشرب الحرام وفيه
تجسس المطعام اذا جعل في الافواه وفيه القول بالفتن وترك تغيير المنكرات
وتضييع الصلوات وادخال العداوة والبغضاء بين الجلساء وقد زين لهم
الشیطان ان يجمعوا للشرب وما جرى هذا المجرى وهذا اليكثر الوزر والاهل
في هذا الباب ان الله تعالى يعاقب بما شاء من العقاب ويوجه ما شاء لمن شاء
من الثواب ولا اعترض عليه في شئ من ذلك وكل محرم كثير لان المعصية به هو

الله العظيم والذنب يعظم على قدر من يعصاه والى هذا رجع اهل التحقيق
 في هذه المسئلة وقد قال القاضي رحمه الله من الذنوب ما يستحق العدالة
 ومنها ما لا يستحقها والكبار على هذا هي التي تسقط العدالة وتؤذن
 بقلّة الاثرات مؤثراتها بالدين وما كان من سعي ذلك مثل الكفر وضيق
 القطن وقلة الاختال فان ذلك لا يعد من الكبار سيما من تسرع اليه
 الاوبة على عجل ويؤوب الى الندم والارتجاع عن ذلك فان الكثرة انما هي
 ضرورية في اصل الخلقة والسجية وقد يوجد ذلك في حق الانبياء والاولياء
 اعني تسرعهم الغضب ولكنهم يستعملونه في ذات الله سيما في أي تسرع
 فيكون خيرا فاعا قال رحمه الله وهذا الحكم للانبياء بالفضيلة وعلمه
 الرتبة وبعضهم اعلى من بعض وقال الله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين
 على بعض واتينا داود وزبوراً وقال تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
 ولكن ليست الفضيلة فيما بين الانبياء في نفس النبوة ولكن باشيء زايدة
 على النبوة فانها متساوية في حق جميع الانبياء اذ لا معنى للنبوة الا الوحي
 من الله تعالى ولذلك قال لما ذكر تفضيل الانبياء قال واتينا داود وزبوراً
 قد كرشنا الخقص به داود عليه السلام زايدة على الوحي الذي هو معنى النبوة
 وكذلك لما ذكر تفضيل الرسل قال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات واتينا
 عيسى بن مريم البينات وايدناه بروح القدس فذكر خواص خصهم بها فترجع
 الفضيلة الى الزوايد على النبوة مما خصهم الله تعالى به وكذلك تفضيل
 الملائكة بعضهم على بعض والقولان بتمه على المفضل فيما بين الملائكة بقوله
 تعالى في حق جبريل عليه السلام مطاع ثم امين وقوله تعالى من كان عدوا لله ومليكه
 ورسله وجبريل وميكائيل فمهم في الذكر بقوله وملائكته ثم خصصها بالذكر
 بقوله وجبريل وميكائيل والحرب اذا ذكرت الشئ في العموم ثم افردته بالذكر
 فلمزية للمخصص على أي نوع كان مثل قوله تعالى فيها فاكهة وتخلو رمان
 وان كان التمر والرياح قد دخل في ذكره الفاكهة وكذلك الارض وضعها
 للانام فيها فاكهة ثم قالوا التخلو اذ لا كلام والكبد والعصف والريحان

وذلك كله معلوم من اعراض العرب وصفهم من فحوى الخطاب وكذلك الاوليا
يصلون الى حد الولاية ثم يتفاضلون في خصائص من وجوه الكرامات
ولهذا قال عليه السلام ما فضلكم ابو بكر بكثرة صلاته وبصومه ولكن بسيرة
وقوفي صدره وقد قيل انه الحضور مع الله على الدوام وقد روي ان عمر
ابن الخطاب قال لزوج ابى بكر رضى الله عنهما لما مات ابو بكرنا فنذرك الله
ما تعلم من ميراثي بكر قال له لو لا انك امير المؤمنين ما اخبرتك معناه ان
طاعتك تجب على من قال كان يدخلوا اسمه اخيائنا بين ركبته فلا يخرج
الا عند السحر وكان يتنفس فيجده منه ريح الكبد المحرقة فخرج عمر وهو
يقول وانا لمر من الخطاب بكبد محرقة والمفضيلة راجعة في هذا الحديث
الى سيرة وقوفي صدره رضى الله عنه وليست الفضائل بالاعمال وانما هي كثرة
الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه السلام ثم باللزوم لما علمه كما قال عليه
السلام كحارثة عرفت فالزوم قد ذكر له خصائص اخواتها العلم والثانية اللزوم
وهو المعبر عنه بالحضور مع الله تعالى وهو على اربعة اقسام الحضور مع الله
وتعظيمها وذلك بذكر القلب عظمة الباري تعالى ولا يكون الا بعد العلم بعظمته
وكبريائه والحضور معه فنقار اليه واحتملنا من غير نظر الى الاسباب والحضور
معه مراقبة وحياء والحضور معه محاسبة للنفس وامتنان لا وانها كل ذلك
مما يكون بعد العلم ويتفاضل فيه العارفون على قدر درجاتهم في الحضور
بلغ درجة الحضور معه سبحانه من غير انفكاك عن ذلك فلا يعلم احدا ما يفعل
الله سبحانه به ومعه من عجائب الكرامات والرفعة في الدرجات حتى قال عليه
السلام نحن معاشر الانبياء تنام اعيينا ولا تنام قلوبنا فقلوبهم محفوظة عن
الغفلات عن الله سبحانه حتى في حالة النوم والله يجتنب عن خمسة من يشا وبدء
الامور من الله ورجعها الى الله سبحانه **فصل في حجة الله**
من مائة من المؤمنين على اصراره على المعاصي فلا يقطع عليه بعقاب بل امره
مفوض الى ربه فان عاقبه فذلك بعدله وان تجاوز عنه فذلك بفضله وكرمه
ولا يستنك ذلك عقلا وشرعا وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين

وذهب كثير من معتزلة بغداد الى ان العقوبة جازية وحتم على الله ان يعاقب
 كل مضمحل على الابد وهذا الذي ذكره مراعاة للعقل فلا يخفى حسن
 الغفران والتجاوز عن المسي وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه واذل
 حسن من الواحد منا الصلح مع تلافذه بالانقاص والتشفي وتعرضه للمضاد
 لو كظم غيظه فلا يحسن الغفون الرب المنتزه عن الحاجة المنعوتة بالاعتنا
 حقا اولى واخرى وما ذكره ابطال لرحمة الله وفضله فانهم اوجبوا عليه
 ما فعله في الدنيا وحقوا بما جرى من احكام العقبي ولا يبقى مشككة من الدين
 مع من يتخلل هذا المذهب ذهب اهل الحق الى انه من مات من المسلمين
 مضى على معصية او معاصر فامره الى الله تعالى في المغفرة بدنيا او بالشفاعة
 بعد العذاب بالانوار وكل ذلك جازي في الشرع وقد قال الله تعالى يغفر لمن يشاء
 ويعذب من يشاء وقال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال ينجوا
 عن ملائكته ولا يشفعون الا امر ارتضى وقوله تعالى ينجوا عن الكفار فما لنا
 من شأنا فمع ذلك خطابه ان المؤمنين شافعا ولا مشفع فيه وكذلك ان رد
 الى الشاهد لم يكن مستنكرا فما زال الشفعا يسألون ان يشفعهم السادة
 في العبيد المذنبين ولا بعد ذلك محققا اختلف اهل العراق من بعد اذ مع
 اهل العراق من مصر فقال اهل البصرة يجوز ان يغفر الله ذنوب المذنبين
 واخذوا تجوز ذلك من حسنه شاهد اولى هذا ذهب بعض البغداديين
 وقال الكعبي في اكثر اهل بغداد يمنع ذلك وانفقوا على ان العقاب لا بد منه
 وان اختلفوا في الجزاء فقال طائفة منهم لا تجوز المغفرة عقلا واجازة طائفة
 منهم المغفرة وقالوا مع ذلك انها غير واقعة فصارا لانفاق منهم على ان
 المغفرة لا ينفع ابد او قالوا لو وقعت المغفرة وعلم ذلك لكان اغراء بالفواحش
 حتى تنكل الناس على المغفرة ولا يبدلوا جهد انفسهم في الطاعات وانواع
 القربات وقد تمسك في الود عليهم بقولهم بوجود قبول التوبة على الله تعالى
 والعبد عندهم يخلقها متى شاء وهذا عين الاغراء حيث يقول العبد فاعل
 من المخالفات ما شئت واخلق لنفسي توبة متى شئت ويجب على الله تعالى ان

اهل البصرة

يقبل التوبة ويسقط بها جميع الذنوب ولا محيص لم عن ما الزموه في هذه
القضية واما الكعبي واصحابه واتباعه فقد اوجبوا على الله تعالى ما فعله
من امور الدنيا والاخرة ولم ينزكوا فعلا يكون الله تعالى متفضلا به على خلقه
وتلك عظيمة في الدين لا يبوئ بها مومن والله تعالى قد نص في كتابه على فضله
واحسانه فقالوا لا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والاخرة فاجب
بفضله لعباده فضلا ورحمة في الدنيا والاخرة ومنكر فضل الله كافر كفران
الفحمة وكفران الشرك اما كفران نعمته فحدها واما كفران الشكر فتكذيبه
سبحانه في اخباره عن فضاله على عبادته في كتابه العزيز والمكذوب بذلك
كفر وخروج عن الدين اساسا والعبادة بالله من الضلالة وانواع الجحيم التي
يقع من الرب الرحيم سبحانه ان يغفر لعبده وهو متنفذ عن كبري العفو والام
وذلك محسن من احدنا مع انه يعلم بذلك ويتلذذ بالانقاص والعشقي من عصاه
وخالفه وهذا يجري على اصول في التفسير والتفسيح العقليين وقد الزموا
طرد المحسن والفتح شاهدا وغايبا وهذا ذكره متألفه لاصول وهادمة
لفوا عددهم ومناقضة لمذاهبيهم فالعفو من الله تعالى اول في الحقل واخرى
منه من العبد في حق عبيد مثله فكيف يحسن العفو منا ويقع من الكريم الرحيم
سبحانه وتعالى وهذا الذي ذكرناه بين الاختفاء به **فصل في الرحمة**
الله اذا ثبت جواز العفو ان قلنا شهدته له شواهد من القرآن والسنة
لم تذكرها لشهورها فترتب على ذلك تصفيع الشفاعة وحط اوزار المذنبين
بشفاعتهم فذهب اهل الحق ان الشفاعة جائزة حق وقد انكرها منكرها
العفو ان ومن جوز الصفع والعفو بدليا من فعل الله تعالى فلا يمنع الشفاعة
ومنها من منعها على مصيرهم الى تجوز العفو ان وذلك نهاية في الجهل لا يلزم
ذو تحصيل قال اهل العلم الشفاعة يوم القيامة كائنة وهي في ثلاثة
مواضع احدها ينفرد بها رسول الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي
التي ثبت ذكرها في الدواوين الصحاح كالبخاري وكتاب مسلم بن الحجاج
من ان الله يخص محمدا بنبيه عليه السلام بالشفاعة في اطلاق الحساب وهي

الشفاعة الكبرى يوم القيامة اذ روى ان اهل الجمع موح بعضهم في بعض
 فيذهبون الى ادم عليه السلام فيقولون انت الذي خلقك الله بيد ه
 واسجد لك ملايكتك واسكنك جنتك استشفع لنا الى ربنا الا تترى الى ما نحن
 فيه فيدفعهم الى نوح عليه السلام ويسألونه ان يشفع لهم وان يخلصهم
 الله مما هم فيه فيدفعهم الى ابراهيم عليه السلام فيدفعهم الى موسى عمران
 عليه السلام فيدفعهم الى عيسى عليه السلام فيدفعهم الى محمد صلى الله عليه
 وسلم وهو الذي اعد الله له تلك الكرامة على روى الاشهاد الحديث
 بطوله وقال عليه السلام اعيتكم شفعاوكم فانظروا بمن تستشفعون
 وقال عليه السلام شفع الجارية جارة والقريب في قريبه وقال عليه السلام
 اتخذوا الايام دي عند الفقراء فان لم في الاخرة لدولة قال اهل العلم وانما
 هي شفاعة يوم القيامة في المتصدقين عليهم وقال اهل النظر قد ثبت
 باخبار الرسول عليه السلام ان الشفاعة تسمى بين المؤمنين من بعضهم
 لبعض قالوا ولا غيرها لا تكون الا لمن كان بينه وبين من يشفع فيه امر في
 الدنيا يوجب وجود الشفاعة يوم القيامة باذن الله كالرجل يترأبويه
 فيشفع ان فيه يوم القيامة ويشفع الولد فيهما اذا احسن اليه في الدنيا
 مصالح الدنيا والاخرة وقد ورد في الحديث ان الصبي يقال له ادخل الجنة
 قال عليه السلام فيجئني عند باب الجنة ويقول ادخل حتى يدخل ابوي
 معي فيقول الله سبحانه ادخلوا معه ابويه الجنة وكذلك الامام يصلي بالقوم
 فيشفع لهم في نيل الدرجات التي تزيد بها صلاة الجماعة على صلاة الفرد
 قال صلى الله عليه وسلم لصحبه وقد دخل رجل من الصحابة وقد فاتته الصلاة
 مع النبي صلى الله عليه وسلم وقد اقام الصلاة ليصلي وحده من يشفع لهذا
 فقام رجل منهم فصلى معه وهذا الحديث اخذ الشافعي ان للمصلي في جماعة
 ان يصلي في جماعة اخرى ما بقى الوقت ولم يخرج وقت الصلاة وبه ايضا اخذ
 ملك في ان الجماعة تكون بامام ومعه ثان يصلي معه فيكون الفضل الذي
 في صلاة الجماعة ينال بامام ورجل واحد معه وكذلك الميتة يشفع فيمن صلى

عليه بعد موته لان المصلي عليه قد شفع له عند الله بالصلاة عليه والذ
له والرغبة الى الله في حظ اوزاره ورفعته في الجنة وتخليصه من النار وكذلك
العام يعلم السليم فيشفع له بتحصيل العلم الذي هو سبب كل خير والسبب الى
كل بر لقوله عليه السلام من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين فكل خير بنا له العبد
من ربه سبحانه في الآخرة ويكون احد الناس سببا في تحصيله ومعيننا عليه
يودن له في ان يرجع الى الله تعالى فيه يوم القيامة فيحط الله اوزاره عنه
بشفاعته وتلك رحمة من الله عامة في هذه الامة وله الحمد على هذه النعمة
وما من خير بنا له العبد في الآخرة الا ورسول الله صلى الله عليه السبب فيه وانا
حصل بوساطته عليه السلام فان العلم بالاحكام انما استغنى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك التخلق بالاخلاق الكريمة وقد قال عليه السلام
بعثت لاتيكم مكارم الاخلاق فما من احد الا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
نور له في اكتساب الطاعات ومطالع له على عجايب المكارم والدرجات ولذلك
قال اهل العلم ما من حسنة في جميع صحايف الامة الا ورسول الله مثل ثوابها
وان نحن سلكنا مسلكهم في التحسين والقبح بالعقل فان الشفيع بين
العقلاء مما لا يمتنع وان رددنا الى محض الحق ولم نقل بالتحسين والقبح فان
يفعل ما يشاء والاذن في شفاعته الشفعا غير مستحيل عقلا ولا يودي الى استحيل
من وجوه المستحيلات واذا ثبت جواز الشفيع فقد شهد له اذلة شرعية
بلغت الاستفاضه وقال عليه السلام شفا عني اهل الكباير من امتي وقال لا
تخسبوا شفا عني للمتيقن وانما هي للتأهين الملوئين وقال خيرت بين الشفاعه
وبين ان يدخل شطرا مني الجنة فاخترت الشفاعه فانها استغنى وجميع المسلمون
على الرغبة الى الله تعالى ان يوزقهم الشفاعه وذلك بمجمع عليه في العاصر
الماضية قبل ظهور البدع والاهواء لا ينكر على من يبديه واذا ثبت الجواز في
العقل وتبين باذلة السمع فلا يبقى للافكار معنى وذهبت فتنة الى ان الشفاعه
انما تكون في ترفيع الدرجات وهو ان يكون الانسان في درجة في الجنة وغيره في
درجة دونها فيشفع الى الله فيه حتى يرفعه الى درجته التي هو فيها وهذا

تحكم لادليل عليه مع ما ورد من الاحاديث التي تنص على ان الشفاعة في اهل
 الكبار وكانت الموعبات في الشفاعة تصد من المتقين ومن المذنبين ولا
 ينكر على مسلم ان يرغب الى الله تعالى ان يشفع رسوله فيه **باب في**
الاسماء والاحكام : **قال رحمه الله** اعلموا ان غرضنا من
 هذا الفصل يستند على تقديم ذكر حقيقة الايمان وهذا مما اختلف فيه
 مذاهب الاسلامين فذهبت الخواص الى ان الايمان هو الطاعة وما الى
 ذلك كثير من المعتزلة واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل ايمانا وصارا هل
 الحديث الى ان الايمان معرفة بالكتاب واقرار باللسان وعمل بالاركان وذهب
 بعض القدماء الى ان الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار باللسان وذهبت
 الكرامية الى ان الايمان هو الاقرار باللسان فحشبه ومضمر الكفر اذا اظهر
 الايمان مومن حقا عندهم غير انه يستوجب الخلود في النار ولو اضر الايمان
 ولم يتفق منه اظهره فليس مومن وله الخلود في الجنة والمرضى عندنا ان
 حقيقة الايمان هو التصديق بالمومن بالله من صدقة ثم التصديق على
 التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس ثبت
 على حسب الاعتقاد والدليل على ان الايمان هو التصديق صريح اللغة واصل
 العربية وهذا لا ينكر فحتاج الى اثباته وفي التبريل وما انت بمومن لنا ولو كنا
 صادقين معناه وما انت بمصدق لنا ولو كنا صادقين **قوله رحمه الله**
باب في الاسماء والاحكام اما الاسماء تنقسم اربعة اقسام **احدها** الاسم
 المرتجل الموضوع للمسمي من غير اشتقاق من شئ **والثاني** الاسم المشتق
 ويكون من الصفة كعاقل داب من الى غير ذلك ويكون من الفعل كخياط
 وكانت ويكون من النسب كقريشي وتيممي ويكون من البلد كعنداذي ومكي ويكون
 من المذهب كما لك ومثافي الى غير ذلك من وجوه الاشتقاق **والثالث**
 الاسم المجاز وهو الذي نقل عن المسمى الذي وضع له لعلته الشبه الملازم له
 وهذا مثل الاسد الذي وضع للعين المقترنة ثم نقل لغيره فقبل لبعض الناس
 انه اسد ومعناه الجوى الشجاع فلما كثرت منه الشجاعة والجوة سمي به

فهذا هو الجواز وكذلك نقل للبليد اسم الحمار لكثرة بلادته وملازماتها اياه فانه
من ظهرت منه البلادة في مسلة ما لا يقال فيه حمار الا ان يكثر منه ذلك وكذلك
من ظهرت منه جُرأة وشجاعة وحساسة مرة او مرتين لا ينقل اليه اسم الاسد حتى
يتوالى ذلك منه ويكثر ولا يلغى الا كذلك فان الاسد لا يغور من احد خوف ابداء وما
نقلت العرب عنه جُبنا ولا خور من احد فلذلك نقل اسمه للشجاع الذي لا يعهد
جزع ولا جبن والرابع من الاسماء الاسم المنقول تخصيصا عن بغير عرفا وهذا
هو الاسم العرفي ومثاله ان الدابة وضعت اسمها لكل ما يكون منه الدبيب وهو اسم
مشتق من قولنا دب يدب فهو دابة ثم نقل الى ذوات الحافرا الخيل والبغال والحمير
وذلك لكثرة استعمالها حتى غلب عليها هذا الاسم وهذه الطريقة من الاسماء
لا تكون وضعا اصطلاحيا من العرب وانما حدث لكثرة الاستعمال وقد قيل انه
ضرب من ضرب المجازات فان العرب تجوز تسمية من العموم الى الخصوص وليس الامر
كذلك لما ذكرناه من انه انما وقع لكثرة الاستعمال عن غير اصطلاح وتواطى منهم
فان الاسم الاسد للرجل الشجاع انما هو مقصود قد تجوزت العرب به اجل الشبه
الذي هو العلة والاختلاف في تسميته مجاز اقرب ثم تصرف الشارع عليه السلام
في الاسماء فسمي صلاة وتجاوزة وعمره وصوما وجهادا لاشياء مخصوصة
والعرب قد وضعت الصلاة اسم للدعاء ووضعت الزكاة للتموه والتطهير وجعلت
الحج للقتصد وكذلك العمرة وجعلت الصوم اسما للمساك وجعلت الجهاد
اسما لكل فعل جهدا لاشيان فيه اى يبلغ فيه الجهد من نفسه ثم وضعها
الشارع عليه السلام لاشياء مخصوصة مشروطة باعمال وهيئات وجملة صفات
ثم اختلف في ذلك فذهبت طائفة الى انه نقلها عما كانت عليه عند العرب ووضعها
لغير ما وضعتها العرب له وذلك مردود على قايله وقال طائفة ومنهم القاضي
ابوبكر رحمه الله انه عليه السلام ما خالف العرب ولا زاد عليهم وانما سمي الصلاة
الدعاء فحسب ولم يسم شيئا من فعال الصلاة الا الدعاء وهو قوله اهدنا
الصراط المستقيم راغبير وذلك مردود على هؤلاء فان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال صلوا كما رايتهم في اصلي والدعاء لا يرى وما اراد ان يعلمهم الاهمية

الصلاة من الركوع والسجود الى غير ذلك من اعمال الصلاة وقوله عليه السلام
 خمس صلوات كتبهن الله على العباد ولم يرد خمس دعوات وهي قول المصلي اهدنا
 الصراط المستقيم فان هذه الآية تكرر على حكم الافتراض عند اكثر اهل العلم
 حتى تزيد على الخمس وتعود سبع عشرة دعوة وقوله عليه السلام يقول الله قسمت
 الصلاة بيني وبين عبدي بنصفين الحديث وفيه يقول العبد الحمد لله رب العالمين
 يقول الله حمدي عبدي والتحميد ليس دعاء وكذلك يقول العبد الرحمن الرحيم
 يقول الله اتني على عبدي وكذلك يقول العبد ملك يوم الدين يقول الله حمدي عبدي
 فقد سمي الحمد والتناء والتحميد هذه وقال فهو لاء لعبدي ثم قال اذا قال العبد
 اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى فهذه بيني وبين عبدي ثم ذكر الملائكة
 ايات وهي قوله اهدنا الصراط المستقيم وهي التي للعبد والثلاث الايات التي في
 اول السورة هي للرب سبحانه فتكون القسمة ثلاث ايات ونصف اية للرب وثلاث
 ايات ونصف اية للعبد فالتناء والحمد والتحميد حق الرب والدعاء بالهدى والتسوية
 على الصراط المستقيم حاجة العبد وطلبته وخطه من ربه ومقصوده ورغبته
 واما الآية المتوسطة فنصفها للرب ونصفها للعبد فالعبادة من العبد والمعوذة
 من الرب غير انه تعالى جعل عبادة العبد مما يلي جهة التناء والتحميد اشارة الى
 قبول عبادته مع قبول التناء عليه سبحانه وجعل المعوذة مع الشطر الذي فيه
 نصيب العبد وهو الدعاء الذي يطلب به الهداية والنبات فقيمة الاعانة من
 الله تعالى على ما سأل وهذا مفهوم اشارات القرآن وما يقوى به الرجاء والبشرى
 بفضل الله تعالى والغرض مما ذكرناه انه سبحانه سمي الصلاة ما زاد على الدعاء
 كما سمي الصلاة الدعاء ولا خلاف قبل هذا النزاع بان الصلاة المشروطة بالطهارة
 الى غير ذلك من شروطها هي الاعمال من القيام والركوع والسجود وان الصلاة
 مشتملة على الاعمال والاقتوال وكذلك من قصد البيت فقد حجه في مقضي اللغة
 واذا لم يأت بالمناسك التي فرضت عليه بطل حجه والقصد قد صح وان يبطل قصد
 ولكن يبطل الزايد عليه وكذلك الزكاة لم يقع الاكفاء الا بمال معلوم في وقت
 معلوم على حد من الاموال معلوم فلم يقع الاكفاء بما يسمى زكاة من اعطاء

الاموال حتى انصافا اليها ستزوط ونيات وكذلك الصوم في اللغة الاساك
فتقول العرب صام وامسك وصبر معنى واحد ولهذا والله اعلم قال في الحديث
يقول الله تعالى الصوم لي وانا اجزي به وقال انما يوفي الصابرون اجرهم بغير
حساب فقوله وانا اجزي به اي لا اطالع على اجره احد من الملائكة وكذلك قوله
انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب وانما اراد بغير حساب تعليمه الملائكة اذ
لا بد ان يكون له حساب يعلمه الله تعالى وانما يكون النفي في الحساب عن الملائكة
فصام وامسك وصبر ثلاثة اسماء مترادفة على شيء واحد والايان في اللغة هم
التصديق وهو خبر القلب ولا يكون الاخبار متعلقا بكون خبر صر فاهذا حقيقة
التصديق ثم هو على حسب الاعتقاد فلا يجبر قلبه عن المنع عنه على ما هو
به الا من علمه على ما هو به ولذلك قال اهل الحق ان الايمان مشروط بالعلم بما
امن به فالؤمن من صدق ثم قد يكون التصديق كذبا وقد يكون صدقا فاذا كذب
كاذب وقال له اخر صدقت فقد كذب الاول والثاني اذا اخبرانه صادق فدان
تصديقه كذبا ولذلك قيل من صدق كاذبا كان كاذبا ومن صدق صادقا فهو
صادق فاما قول الجارية ان الايمان هو الطاعة فهو مما زعموا ان الرسول نقل
الى الطاعة اسم الايمان لما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة
ان لا اله الا الله وادناها اطاعة الذي عن الطوق فسمي الاعمال ايمانا وهو عليه
السلام انما سمي الاعمال ايمانا جريا على لغة العرب فانها تسمى الاصل باسم الفروع
والفروع باسم الاصل فنقول في الشجرة ثمرة وبيد الثمرة شجرة فالعليه السلام من اكل
من هذه الشجرة الحديث ومعلوم ان الانسان انما ياكل ثمرتها دون شجرها فالماكل
جبوب الثوم لا انحصانها ولما كان الايمان اضلا بجميع الطاعات الاله اطلق عليه
السلام اسم الايمان على الطاعة لذلك وكذلك يقال الايمان طاعة على الحقيقة
والطاعة ايمان على المجاز وهذه الطريقة سمي عليه السلام اعمالا بحجها واعمالا
الصلاة فصلاة واعمال الصوم صوما الى غير ذلك مما ذكرناه من حيث المشاركة
بين الاسم الاصل وبين الافعال التي انضمت اليه بحكم الشرع ولهذا قال خيريل
لبنى عليها السلام ما الايمان فلم يكن جواب رسول الله بان يقول هو التصديق

لعلهم بانه يسلمه عن الايمان المفترض ما هو فقال له ان تؤمن بالله وملائكته
ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره فاما الايمان بالله فيما يجب له
وجوزد يستحيل واما بما لا يمكنه فينبو وجوده واما الايمان بكتبه فبان للملك
نزلت بها على الانبياء عليهم السلام واما الايمان برسوله فبظهور المعجزات
فاذا صدق ان الله فعلها لم دلالة على صدقهم فان مؤثبا بصدقهم واما
اليوم الآخر فالإيمان به واجب من اخبار الانبياء عليهم السلام واما الايمان
بالقدر فبالادلة العقلية التي توجب القطع واما العلم بوجوده سبحانه
فبالضرورة وبما لا يمكنه في اخبار الانبياء وكذلك الايمان بالكتب المنزلة
الايمان بها من جهة اخبارها واليوم الآخر الايمان به ايضا من اخباره الموثقة
بالمعجزات الدالة على صدقهم فيعلم ما خبره واعنه من امور الآخرة من
بملائكة ومفصلاته واما القدر فان الايمان به انما يؤخذ من الادلة العقلية
التي تملك عليه والقدر هو الارادة من غير خلاف بين العلم وانواع
التخصيص دالة على ارادته سبحانه وتعالى وعلى ذلك انه في كتابه سبحانه
يقوله تسقي بما واحد وتفضل بعضها على بعض في الاكل ويقوله واختلف
السننكم والوانكم الى غير ذلك من وجوه التخصيصات واذ انقبت الارادة
التي هي القدرة فلا بد للمريد من علم بالمراد ثم لا بد من خبر عن المعلوم وابد
من قدرة على ايقاع المراد المقدر وتعلق القدر اما هو على حسب تعلق
العلم والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فكذلك القدر انما يقدر به ما علم
وجوده وكونه واخبر عنه ثم هذه الصفات اعني الارادة والعلم والخبر
والقدرة لا يجوز في العقل ثبوتها الا من حيثي فالقدرة يوجد بها المقدر على
حسب تعلق الارادة وهي القدرة وتعلق الارادة بالمراد على حسب تعلق
العلم وكذلك الخبر ايضا يتعلق بالمخبر عنه على حسب تعلق العلم به والحياة
شروط عقلية في ثبوت هذه الصفات ولذلك قال المشايخ الايمان بالقدر اصل
للايمان بجميع صفات الربوبية والايمان بالمعجزات والعلم بها اصل للعزيم
الامور الخبرية الدنيوية والاخرية فيها تعلم اخبار الماضين من الانبياء

والامم الذين مضوا من الذين ارسل اليهم واخبار من ياتي من الناس بعده
عليه السلام حتي الى استقرار الناس في الجنة او النار واما تعلم الاحكام من
الخلال والحرام ثم بعد حصول اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار لا علم لاحد
بما يفعل الله سبحانه بعد ذلك اذ الجواز ثابت والمخصص لما يكون فيها لا
نعلم لان ذلك لا يعلم الا باخبار الرسل عليهم السلام ولم يرد منها شيء يعلم به
هل يفعل الله سبحانه بعد ذلك افعالا خارجة من اهل الجنة والنار او لا
يفعل فبقي الجواز على اصله والله الامر من قبل ومن بعد واما ما ذهب اليه
اصحاب الكديتة من ان الايمان هو معرفة بالجنات واقارب اللسان وعمل بالادب
فليس كذلك فان المعرفة ليست هي الايمان ولكنها بشرط في الايمان كما ذكرناه
واما الاقارب باللسان فهو طاعة مفترضة ولكنها تسمى ايمانا كما تسمى الطاعة
كلها ايمانا لما كان الايمان اصلا لما فهو من المجاز الذي تقدم ذكره وكذلك العمل
يسمى ايضا ايمانا تجوزا وقد تقدم ذكرنا لذلك واما قول من قال من الكرامية
ان الايمان هو القول بمجرد من غير اعتبار بكلام النفس مجرد ودان الايمان
محملة القلب والدليل على ذلك قوله تعالى ولما بدخل الايمان في قلوبكم فدل على
ان الايمان تخالط بشايشه القلوب وهو قول القلب بالتصديق وقال تعالى في
المنافقين حيث يقولون امانا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى ومن يؤمن
بالله يهد قلبه ولا يكون الهدى الا العلم وهو شرط في الايمان ولا يكون الشرط
والمشروط الا في محل واحد والعلم محمله القلب فكذلك الايمان ايضا محمله القلب
ثم ان الكرامية تناقضوا حيث قالوا يكون المؤمن خالدا في النار ويكون الكافر
خالدا في الجنة لانهم اعتبروا في الايمان والكفر اللفظ والعبارة دون القلب
فقالوا من قال لا اله الا الله بلسانه وكان جاهلا غير عارف بقلبه كان مؤمنا
حقا من حيث الاقرار وكان خالدا في النار من حيث الجهل وعدم المعرفة ومن كان
عارفا بقلبه بالحق ولم يقل بلسانه كان كافرا من حيث امتناع القول وكان في
الجنة خالدا من حيث معرفته بربه وبرسوله وبما امر به من العلم به ضورا بصيرا والمجاز
حقيقته وانكروا اصله الذي تجوز به عنه وهو ايمان القلب واما ما ذهب

اليه القاضي من اذ الايمان هو المعرفة فهو تسمية الشرط باسم المشروط فان
الايمان تصديق والمصدق مشروط بالعلم بالذي صدق به فتسميته
العلم ايمانا ضرب من ضروب المجازات التي تقدم ذكرها والغرض من هذا الباب
صححة تسمية الفاسق مومنا الا ان يكون الفسق كفرا والدليل عليه من الشرع
واللغة ان المصدق في اللغة هو المومن والعاصي مصدق بقلبه ربه ورسوله
واما من الشرع فان الخطاب للمومنين يدخل فيه الطابع والفاسق ثم الفاسق
يجري مجرى الطابع الفقي في احكامه فيسهم له من المغنم وتقام عليه الحدود
ويؤذي عن ماله وعرضه ودمه واذا مات دفن في مقابر المسلمين ويصلى عليه
بعد موته وترثه ورثته وذلك كله دليل على انه من المومنين ثم كما يسمى عارفا
بمعرفة طابعها حقة فلا يبعد في ان يسمى مومنا واما كونه عارفا بغير مومن
فانه تناقض وهذا النزاع في التسميات وقد سمت الكواجر العاصي كافرا
والطابع مومنا وقالتم المغزلة العاصي لا هو مومن ولا كافر بل هو فاسق
لا ينصف بالايمان ولا ينصف بالانفران واذا توقفت صححة العبادات كالصوم
والصلاة على كون الموصوف بها مومنا ففيه دليل ان احدهما ان الصلاة ليست
هي الايمان المشروط بـ صححتها لان ذلك يودي الى ان يكون الصلاة مشروطا في
صححة نفسها وذلك تناقض والثاني من الدليلين ان الذنب ليس كفرا اذ تصح
الصلاة والعبادات مع الذنب فلو كان الذنب كفرا لبطلت الصلاة وجميع
العبادات معه وليس الامر كذلك وان استدلوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم يعني صلاتكم الى الشوق فالوجه في الجواب عليهم من وجهين احدهما
تسمية الصلاة ايمانا مجازا كما ذكرناه والثاني ان يكون الايمان هاهنا هو
التصديق ويكون معناه وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم في الصلاة الى
القبلة الاولى الى جهة بيت المقدس ثم تصديقكم نبيكم في الصلاة الى الكعبة
وان استدلوا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون بابا اولها شهادة
ان لا اله الا الله واخرها اما لمة الاذي عن الطريق فقد تكلمنا على الاعمال
تسمى ايمانا تجوز الكون الايمان اصلا لصحتها قبل هذا قال رحمه الله

فان قيل فما قولكم في زيادة الايمان وفي نقصانه قلنا اذا حملنا الايمان على
التصديق فلا يفضل تصديق تصديقنا كما لا يفضل علم علما ومن جملة على
الطاعة سر او علنا وقد مال اليه القلائسي فلا يبعد على ذلك اطلاق
القول بان الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا اما لا يؤثر
فان قيل اصلكم يلزمكم ان يكون ايمان منكم في فسقة كايان النبي صلى الله
عليه وسلم قلنا النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه
عن مخالفة الشكوك واختلاج الرقيب والتصديق عرض من الاعراض لا يعني
وهو متوال للنبي عليه السلام ثابت لغيره في بعض الاوقات زایل عنه في اوقات
الفترات فثبت للنبي عليه السلام اعداد من التصديق لا يثبت لغيره الا بعضها
فيكون ايمانه لذلك كغزو ولو وصف الايمان بالزيادة والنقصان واريد بذلك
ما ذكرناه لكان مستقيما فاعلموه فان قيل قد اوتو عن سلفكم ربط الايمان
بالمشيئة فكان اذا سئل الواحد عن ايمانه قال انا مؤمن ان شاء الله تعالى فما
محمول ذلك قلنا الايمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه ولكن الايمان الذي
هو علم الفوز واية النجاة ايمان الوفاء فاعين السلف به وقوته بالمشيئة
لم يقصدوا التشكك في الايمان الناجز وقد قال الله تعالى ان الاستغناء
بالمشيئة الله يكون للشك احيانا ويكون ادبا مع الله تعالى في معرض الشك
قال الله سبحانه فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا فاحسن سبحانه ان السورة من
القران اذ انزلت تزيد المؤمنين ايمانا وتزيد الكافرين كفا لقوله فزادتهم رجسا
الى رجسهم ومعناه ان المؤمن كان قد امن بما انزل قبلها فلما انزلت امن بها فزاده
الله ايمانا الى ايمانه الذي كان عنده والكافر كان قد كفر بما انزل قبلها ولم يكفر
بها لانها لم تنزل بعد فلما انزلت كفر بها كما كفر بما قبلها فزاده كفا الى كفره
فقول من قال هل يزيد الايمان وينقص بجهل ثلاثة امور احدها ان يكون
الايمان الواحد في نفسه اكبر من ايمان اخر في نفسه وهذا من المستحيل فانه لا
يوصف بالكبر الا ما ياتلف والايمان عرض من الاعراض وهي لا تاتلف لانها لا تتجزأ
ولا تقبل الاجتماع والافتراق فهذا وجه تبين فيه استحالة زيادة الايمان

هذا الوجه والوجه الثاني الذي يحتمله السؤال هو ان يقول قد يزيد الايمان
 بنو اليه في الا زمانه فيكون القدم الايمان في الف زمان ويكون لمؤمن اخر غفلا
 وكثرة نوم اكثر من الاخر فيكون ايمانه اقل لهذا وهذا صحيح في هذا المعنى
 وهذا الوجه والوجه الثالث الذي يحتمله السؤال هو ان يكون المؤمن عالما
 بمعلومات كثيره فيكون ايمانه على حسب معلوماته واذا كان غيره اقل معلومات
 كان ايمانه على قدر معلوماته وعلمه واما ان يكون ايمان واحد في نفسه فكما
 لا يفضل علم عالما فكذا لا يفضل ايمان ايمانا وفقه هذا الباب ان العلم يتعلق
 بالمعلوم على ما هو عليه فاذا اتعلق العلمان الحادتان بمعلوم واحد فقد تماثلا
 وكذلك اذا اتعلق علم بمعلوم فقد علمه العالم على ما هو عليه فلا تتصور ان يعلمه
 عالم اخر اكثر مما علمه الاول لان ذلك يؤدي الى امرين مستحيلين احدهما ان يعود
 احدا العلمين جهلا وقلب الحقائق محال والثاني ان يعود المعلوم الواحد معلومين
 حتى يعلم منه احدهما ما علمه الاخر وزايد اعليه وشاله ان يعلم العاقل ان
 القطن ابيض فتعلق علمه بالبياض فاذا قدرنا عالما اخر يعلم انه ابيض فقد
 ساوى الاولى فتعلق العلم فان علم من القطن عدة اجزا به فمعلوم اخر زايد
 على لونه فان علمه الاخر فقد تساوى ايضا في العلم بعدد الاجزاء فهي قدرت
 زيادة للعالم على الاخر فزيادة معلومات اخر فاذا علم المؤمن ان الله واحد مثل
 له فقد علم الله انه واحد لا مثل له ولا يقال علم الله قتل لعبد بانه واحد
 من حيث ان المماثلة لا تصح بين العلم القديم والعلم الحاد من وجوه نفد ذكرها
 عند كلامنا في حقيقة المثليين والضدين والخلافين ثم تصرف الزيادة لما ذكرناه
 من كثرة المتعلقات للايمان اذ لا يتعلق الايمان الا بمعلوم كما ذكرناه قبل هذا
 وقد تنصرف الزيادة الى كثرة الغفلات وذلك يذهب العلم ويذهب الايمان ولكن
 لا يخرج العبد بالغفلة والنوم على حكم المومنين انما يخرجهم عن حكمهم الشك
 والجمل والظن اذ اخلوا احد من هذه في القلب اتفى الايمان وكان العبد كافرا
 ولذلك قال العلماء اصول الضلال والكفر ثلثة الجمل والشك والظن وهذا
 يندفع سوال من يقول فايمان الفاسق كايماان النبي حتى تنصرف الزيادة للرسول

عليه السلام الى التوالى في الازمنة وليس غيره كذلك واما لكثرة علومه
عليه السلام انا اعلمكم بالله واخوفكم من الله وقد وقع السؤال عما جرى من
ربط السلف الصالحين من الصحابة والتابعين ايمانهم بالمشيئة فكانوا اذا سئل
احدهم فيقال له امؤمن انت قال نعم من ان شأنا الله فيقول السائل هذا شكك
في ايمانه ولو كان عالما بما امن به لتشكك في ايمانه كما لا يتشكك في معلومه
فالجواب على ذلك من وجهين احدهما ان العبد وان علم انه مؤمن في وقته فلا
يعلم انه يكون مؤمنا عند موته وقد جعل الله سبحانه الايمان موقوفا على
الخاصة وهو اصل النجاة فاذا سئل العاقل فقيل له امؤمن انت فاجاب ان
يقول ان كنت تسئل عن الايمان في الحال فنع وان كنت تسئل عن الايمان في المآل
فمؤمن انا في المآل ان شأنا الله تعالى فان ذلك غيب ولا يعلمه الا الله سبحانه
والوجه الاخر هو ان الاستثناء قد يكون ادبا مع الله ورد الجميع الا شأنا الله
ومن ذلك قول الله تعالى حكاية عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولا اخاف
ما تشركون به الا ان يشارني شيئا وسع ربي كل شيء علما وهو عالم بعصمة عن
الكفر ولكنه ينفذ على ان الله تعالى قادر على ذلك علما بما يكون من العبيد ومن
ذلك قول الله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وما يكون لنا ان نفوذ فيها
الا ان يشأ الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا فهذا وما اشبهه
ليس في معرض الشك ولكنه من حسن الادب مع الله العظيم سبحانه واعطاء
للربوبية حقه وقد قال عليه السلام لاهل القبور وانا ان شأنا الله بكم لا حقون
مع علمه عليه السلام بانه يموت وقد قيل معناه اذا شأنا الله وقد قيل على
وصف الايمان وقد قيل في ذلك الموضع بعينه والله اعلم بما اراد رسوله من
ذلك فيندفع السؤال المتوجه على استثناء السلف الصالح عن الايمان
بالمشيئة والغالب على الظن انه من امن على بصيرة من دينه ودراية من
ربه ان الله تعالى ثبت له ايمانه وبقي عليه بيقينه حتى يتوفاه على ذلك هذا
هو المرجو من فضل الله سبحانه والذي يغلب عليه الظن من كرم الله وهو
الظاهر من قوله عليه السلام ان الله لا يفرغ عنكم العلم انتم اعا بعد ان اعطا
كموه

لكن يقبضه بقبض العلماء ومن قوله عليه السلام يموت المرء على ما عاش
 عليه ويبعث على ما مات عليه ومن قوله تعالى ثبت الله الذين آمنوا بالقول
 الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وقد تقدم القول على هذه الآية وفضل
 الله سبحانه مرجو وعفو وكرمه مأمول ولكن الخوف ثابت من حيث الجواز
 والافتقار من الله تعالى على ما يشاء ومن هذا آداب السلف الصالح حتى
 قيل ان الحسن البصري رحمه الله ذكر عنده آخر رجل يخرج من النار فقال
 يا ليتني ذلك الرجل واذا خاف من المخلود في النار واليه الاشارة بقوله تعالى
 ما أمر بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعد لك في أي صورة ما شاء ركبك
 ومعناه لا تتق محسن احوالك فانه لا تدري ما يكون في ما لك فان الله قادر
 على ان يخلق ما اراد من الامثال والاصناف نسئل الله السلامة في المعاد
 بفضلهم ومنه انه الكريم الجواد ومن حمل الايمان على الطاعات فلا يمتنع
 ان يوصف بالزيادة والنقصان ومعناه لا يمتنع ان يكون الطاعات وتقل
 وقد بينا ان تسمية الاعمال ايمانا انما هو من ضرور المجاز
باب في التوبة قال رحمه الله التوبة في لغة العرب
 الرجوع يقال تاب وتاب وآب اذا رجع واذا اصبغت التوبة الى العبد اريد
 بهما رجوعه من الزمات الى الندم عليها على ما يستجد التوبة في اصطلاح
 المتكلمين واذا اصبغت التوبة الى افعال الله تعالى فالمراد بها رجوع نعم
 والايه الى عبادته والتحقيق في هذا الباب ان العبد اذا قيل انه تاب
 اي رجع كل معناه رجوعه الى التزام الطاعة من غير مخالفة بما تاب عنه
 واذا اصبغت التوبة الى الله تعالى فقول تاب الله على العبد كان معناه انه
 سبحانه رده الى التزام الطاعات وترك المخالفات قال تعالى ثم تاب عليهم
 ليتوبوا فجعل علة توبتهم توبته عليهم ثم استعمل اسم التوبة عرفا في الرجوع
 عن الذنب الى التزام الطاعة والعرب لم يخص هذا الاسم بالصفات دون
 الاجساد ولكنها تقول ذهب فلان ثم رجع اي ببدنه واستعملت في الشريعة
 في الرجوع بالقلب من الارادة الى الكراهية ثم لم تستعمل في الرجوع عن الجبن

الى الشرب بل عن الشر الى الخمر وهي من فرايض الله ولكنها من الفرائض المسببة
وهي التي يجب عند السبب وليست من العبادات الموقفة وسبب افتراضها
وقوع الذنب ولا يجوز تأخيرها عنه وتأخيرها ذنب اخر يجب التوبة عنه
فيتوب عن الذنب وعن تأخير التوبة عن وقت وقوع الذنب واذا عاود سببها
عاود افتراضها وحد التوبة عند اهل الاصول الندم لا جلا يجب الندم
لما وقيل الندم لا جلا ما صيغ من رعاية حق الله تعالى وانما قلنا ذلك
لان من ندم لا جلا عرضه واشفاقا على صحته او لا جلا دها به ماله فلا يُعد
تاييبا الا ان ترك الذنب خوفا من عذاب الله او حيا من الله تعالى وتعطيا
ثم ان الله فعند ذلك يكون تاييبا وحقيقة الندم التام بالقلب عند تذكر
الذنب واردة ان لا يعود الى فعله ومني ما وقع انه لم يقع وما يصح من
المحبوب العزم على ترك الزنا وبلا من الشيخ الزم العزم على ترك قطع
الطريق وانما يكفيه الندم على ذلك وكذلك يجب العزم على ترك القذف
للاخرس اذا لم يمكنه ذلك وانما يصح العزم من ممكن من العودة الى الذنب
والصفات التي تلازم التوبة ابد الغم والحزن على ما وقع من الذنوب ثم
عدم ما وقع منها فيقول بقلبه لئن لم يقع والعزم على ان لا يعود لمن هو
ممكن من العودة الى الفعل كما ذكرناه فان قيل لم قلنا ان التوبة هي الندم
قلنا لانه هو الاصل في التوبة وحقيقة كراهية ما وقع والتام عند تذكره
ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الندم توبة وما عدا الندم يثبت
تارة وينتفي أخرى وينتقض ويبدل والعرب تسمى الشيء باسم معطنه كما
قال عليه السلام الحج عرفه وان كان للحج مناسك سوى عرفه ولكن لما كان
الوقوف بعرفة معظم الحج كفى عن الحج بعرفة فكذلك قال لندم توبة فان قيل
فما بال التارك للذنب لا يسمى تاييبا قلنا ان الما جن اذا مل بمجونه واستروح
الى بعض المباحات فهو تارك وليس تاييبا حتى يتوب الذنب لا جلا ما فرط
منه من ترك رعاية حق الله سبحانه **فضل قال رحمه الله**
لا يجب على الله سبحانه قبول التوبة عقلا وقد ذكرنا استحالة وجوب

شيء على الله تعالى بالعقل اذ لا واجب عليه سبحانه واطبقة المعزلة
 على وجوب قبول التوبة على الله سبحانه وتعالى عن قولهم فان نحن رجعنا
 الى الشاهد الذي يرجعون اليه في مسائل التحسين والقيح العقيلين
 لم يشهد لوجوب قبول التوبة شأهد فان من اسامع غيره وانتهد حرمانه
 وابلغ في عداوته ثم جاء معتذرا فلا ينجح في حكم العقل قبول توبته بل يكون
 الاختيار الى من ظلم فان شأ عفا وان شأ اضر به عنه وراشك فيما قلناه
 والذي يقطع به اجماع الامة على الرغبة الى الله تعالى في قبول التوبة ولو
 كان قبول التوبة واجبا على الله تعالى لما كان لذلك معنى وقد تقدم ذكرنا
 للدعاء وانه لا يطلب به من الله تعالى ما يجب وجوده وما لا يستحيل ثبوته
 هذا على موافقتهم على القبيح والتحسين وان رجعنا الى السمع ووجب
 الشرع ان يحد قاطعا سمعيا على وجوب القبول بل يظن ذلك وتغلب على
 الظن اذا توفرت على التوبة شرائطها وقد اختلف اهل العروة في القبول
 ما هو فذهب طائفة الى ان قبول التوبة وغيرها من الاعمال براءة الذمة
 من توجه الفرض وذهبت طائفة الى ان القبول في التوبة هو عفو عن الذنوب
 عندها وذهبت طائفة الى ان القبول هو اعطاء الثواب عليها فاذا قال
 الله تعالى فلان عندي جزاء على ما اتا به كذا وكذا في الجنة فذلك هو
 المقبول واحتجوا بقوله اغما يتقبل الله من المتقين وبراءة الذمة تصح من
 المتقي وغيره اذا توفرت شرائط العمل ولا يسمى الله تعالى ثوابا لاحد على عمل
 من الاعمال الا لمن قدر له الجنة اذ هي دار المتقين واذا كان القبول اعطاء
 الثواب فمتساوي فيه التوبة وغيرها من الاعمال لصاحبة والقبول عيب
 وللتوبة ثلاث منازل احداها منزلة براءة الذمة من وجوبها كسائر الواجبات
 المفروضة والثانية تسمية الثواب واعطاؤه وذلك في كل طاعة توبة
 كانت او غيرها ومنزلة اخرى وهي الثالثة مغفرة الذنوب بها وذلك مما
 تختص التوبة ببدون سائر الفرائض وما عداها من الفرائض والنوافل تكفر
 بها الصغائر من الذنوب لقوله عليه السلام من اجمعة الى اجمعة كفارة لما

بينهما ما اجتنبت الكبائر فكل ما كان محرما فلا يغفر في الدار الدنيا الا
بالنوبة وما كان من الصغائر وهي المكروهات فالاعمال الصالحة تكفرها
ولا يغفر الى توبة منها فاما براءة الذمة من الفرض فتعلم على القطع اذا
علم ان شرابها الشرعية قد توفرت وتمت من غير ريب في براءة الذمة
واما اعطاء الثواب فلا يعلم الا الله سبحانه وتعالى ولو قطع احد يقول
الله له عملا ولو تيسر واحدة لقطع الله من اهل الجنة واما مغفرة
الذنب بالنوبة فحجب ايضا ولكن الغالب على الظن مغفرة الذنب بهما ولا يقطع
بذلك فان قيل قد قال عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له قلنا المشبه
بالشي لا يقوى قوته فانك اذا قلت زيد كالاسد فليس اسدا على الحقيقة
من كل وجه وانما يشبهه في شيء واحد وهو الجسارة خاصة او القوة وكذلك قوله
عليه السلام التائب جيب الله فان ذلك ورد عموم او العموم يدخله الخصوص
فقد يكون ذلك عند الله مخصوصا ببعض التائبين قد علم الله منزلتهم عنده
وكذلك قوله تعالى ان الله يحب التوابين وقد قيل في معنى الآية هم التائبون من
كل ذنب واملوا اسم التوابين على المبالغة من تائبين فالواو من لا ذنب له
فهو جيب لله سبحانه وقد قيل ان التوابين في الآية هم الذين يؤمنون طول
اعمارهم فلا يتزكون الندم والتاسف على الذنب الذي كتبوه ولذلك قال
عليه السلام ان الرجل لينب الذنب فيدخله الجنة قبل وكيفية ذلك برسول
الله قال يجعله نصب عيني فلا يزال فارا منه حتى يدخله الجنة ثم ان
الخصوص متوقع في عمومه اعني قوله التوابين فلا يكون على القطع به في
حق كل تائب بل الله اعلم من اراد بالحساب الوارد عنه سبحانه وهذا كقوله
سبحانه ان الذين امنوا و عملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم
الانهار في جنات النعيم وذلك موقوف عند الله تعالى على قوم مخصوصين في
علمه يدخلهم الجنة وكل عموم في الظاهر محتمل للتخصيص فلا يكون قطعيا ولكنه
يغلب على الظن بقاؤه على عمومه حتى يدل الدليل على توبة المخصص له
وكذلك قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده عموم يراد به الخصوص فان

عباد الله قد يراد به كل عبد في العالم لكونه سبحانه رب الكل شئ ثم اختص
 اسم العبودية بالمومنين ثم بعد ذلك دخل فيه خصوص وهو ان يكون المراد
 بعباده سبحانه المخلصين المكرمين المشرفين ومن ذلك قوله تعالى عينا يشرب
 بها عباد الله والمراد بذلك الذين اصطفاهم الله للكرامة واختصهم بخدمته
 ومن عليهم برحمته وجنته وعلو الدرجة من رفعة وميزته واهلهم لرضا^{نه}
 وفضلهم بانعام واحسانه وقد تقدم ذكرنا للاضافة انها تكون اضافة فعل
 واضافة صفة واضافة تشريف **فصل** التوبة واجبة على العبد اجماعا
 من المومنين اذا عقل لا يدل على ثبوت ذكر شرعي وذهبت طائفة الى ان الدليل
 على وجوبها قوله سبحانه وتعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون وقوله
 سبحانه توبوا الى الله توبة نصوحا وحيث ما وقع الامر بالتوبة فهو دليل على
 وجوبها وقد اختلف في صيغها الامر اذا وردت انها هل تحمل على الوجوب او على
 النذير فتركنا ما فيه الاختيار لورجعتنا الى الاجماع اذ لا خلاف في وجوبها على
 العبد عند مفارقة الذنب كما ذكرناه فتقول انها تجب على العبد اجماعا من
 الامة ثم التوبة في نفسها تكون على ضربين ضرب منها يكون رجوعا الى الله
 تعالى عن ذنب بين العبد وبين الله تعالى ولا يتوجه عليه حق من حقوق الاديين
 وتوبة لله فيها الطلب واللعبة ايضا فيها الطلب فما كان بين العبد وبين ربه
 خاصة فالنوبة تسقطه بفصل الله سبحانه وما كان من حق الادمي فهو على
 اربعة اضرب ضرب واحد وهو ما لا يتصور التوبة منه الامع رده الى المظلوم
 وضرب اخر تصح التوبة فيه الى الله تعالى مع بقاء المظلمة في حق العبد وضرب
 اخر وهو ما لا يتصور رده الى المظلوم وهذا على ضربين منه ظلم من يعقل
 وقد فاق صاحبه بالموافاة بالغبية وقسم اخر وهو ظلم من لا يعقل كالبعوضة
 والصبي الذي لا عقل له فاما ما كان من الاموال واعتصامها فلا تصح التوبة
 منه مع شدة اليد على المصوب ولا خلاف فيه وقد اوقف الله التوبة عنه على
 رد المظلمة والمطلبة دفعها ظلم ولكنه يستقطب بالدفع وكل ما للعبد فيه
 الطلب فله سبحانه فيه ايضا الطلب وليس كل ما لله فيه الطلب يكون للعبد

يكون للعبد فيه الطلب فان ظلم العبد قد حرمه الله تعالى فله الطلب على تخريبه
اياها فاذا رد مظلمة العبد بقيت مطالبة الله سبحانه بالتحريم فلا بد من توبة
بين العبد وبين الله تعالى ولا طلب للعبد بعد رد مظلمته واذا تاب الى الله تعالى
مع امساك حق العبد فليست تلك توبة مع الاقضية او على رد مظلمة العبد
واما الضرب الذي قلنا انه تصح التوبة منه مع بقاء حق الادمي فذلك في الدنيا
خاصة وهو القتل ظاهرا فانه تنوجه عليه ثلثه حقوق حق لله وهو تحريمه
وحق للمقتول وهو ظلمه بالقتل وحق لاولياء المقتول وهو ان يسلم اليهم
نفسه ليستفيدوا منه فاذا تاب الى الله تعالى من القتل سقط عنه الطلب
لله تعالى بفعله وبقي حق اولياءه اعني المقتول ويكون تركه استسلاما اليهم
ظاهرا اذ في حقهم لله فيه الطلب ولم كسائر المظالم واذا ورد والقيامة قتل
من قتل ثم نقلت حسنة الى صبيته المظلوم ثم ان لم يبق له حسنة طرح عليه
من سيئات المظلوم اذ لا ينتفع المقتول بقتل قاتله يوم القيامة لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال في حديثه عن المفسد من هو ثم فسره عليه السلام
بانه الذي ياتي يوم القيامة باعمال كالمثال الجبال وقد قتل هذا وشبه هذا واخذ
مال هذا فباخذ هذا من حسنة وهذا من حسنة حتى لا يبقى له حسنة التي
عليه من سيئاته وطرح في النار قال عليه السلام فذلك المفسد كرهها ثلاثا
للتقريب والتاكيد ولذلك قيل الظلم ناكل لا يحال والعجب محبطها والربا
مفسدها واذا قتل القاتل يوم القيامة قتلة واحدة ولا قتل لاولياء اولياء
المقتول نعم ياخذون من حسنة وذلك بمقتضى غضب المال اذ لم يتفق رجوعه
الى صاحبه في الدنيا نعم ياخذ يوم القيامة حسنة او تحط عنه سيئاته هذا
وان مات مصرا على القتل فله سبحانه ان يعذبه على تحريمه القتل وله ان
يعفو عنه وان كان قد تاب لله في الدنيا فقد استقط الله عنه طلبه سبحانه
بفضله من غير ايجاب على الله سبحانه كما تقدم بيان ان الواجب عليه سبحانه
وتعالى واما مظلمة البهيمة ومن لم يمكن رد مظلمته اليه لموته او لغيبته فانه
ان كانت المظلمة في المال فيكون الرد الى ورثته ان كان قد مات فان لم يكن له

وارث قدك في بيت المال ثابت للفقراء والمساكين فان كان ذلك لعينته فذلك
 ذمة الظالم بحقه عنه ويوصى بذلك من بعده ولا يفوت ذلك الحق الا بعد
 تغييره انما يعلم في الاغلب ان لم يتجاوزها ثم يكون دفعها الى ورثته فان تعذر
 ذلك فالى بيت المال وان كانت المظلمة لمن لا يعقل كالبيهية تقتل عينا او تحمل
 ما لا تطيقه او تتجوع او تعطش عطشا يولمها او جوعا يضربها فان الله يفصل
 بينها وبينه بان يجعل له من الام مثلا فعلم بها ولا ينقل اليها حسنة اذ لا ثواب
 لها وليست لها ذنوب فتنتقل الى حقيقة ظالمها وقد قال عليه السلام من قتل
 عصفورا عتبا جاء يوم القيامة له صواخ يقول يارب سل هذا من قلبي عتبا
 وقال عليه السلام لا تقتلوا الظهور وابلكم مصاحب وجاء في بعض الطرق كرا
 سي وله الطلب في ظلمها بعد الفاصول لما فان شاعذب وان شاعقر قال عليه السلام
 عذبت امرأة في هرة ربطتها حتى ماتت جوعا وعطشا فلا هي اطعمتها ولا
 هي ارسلتها لتعيش من خشاش الارض وجاء في الحديث ان الله تعالى يسأل الشاة
 القرناء عن الشاة الجاهل ويسأل العودل عن العودل ويسأل الحجر كسر الحجر
 وانما صحت التوبة من القتل مع ابقاء الحق اولياء المقتول ولم تصح التوبة من
 الغضب مع امساك المغصوب لو جئت احدهما ان رد القتل في حق المقتول
 لا يتصور والثاني ان مظلمة الاولياء ليست هي قتل المقتول ولا حقه وانما هي
 مظلمة قوم توجهت عند مظلمة اخر فاعلموا ذلك **فصل في الحرمة**
 اللد من الخشب او زارا او قار فذنوبها صحت توبته عن بعضها مع الاضرار
 على بعضها وذهب ابو حاشم ومتبعوه الى ان التوبة لا تصح دون الانكاف عن
 جميع الذنوب وهذا الذي قاله خروج عن المعقول وموجب الشرع قوله خروج
 عن المعقول يعني الرجوع الى الشاهد والقياس عليه عندهم في رد الامور
 الى التحسين واليقين العقلين عندهم واما قوله وموجب الشرع فان الذنوب
 عند اهل الحق اجناس يصح التوبة من جنس منها مع البقاء على جنس واقاموا
 ذلك مقام الاجناس المعقولة اذ يصح زوال البياض مع بقاء الكلاوة وزوال
 الكلاوة مع بقاء البياض اذ هما نوعان من جنسين ولا تضاد بين انواع الا
 جناس

واما التصاد بين انواع الجنس الواحد فكذلك التوبة من نوع من جنس مع البقاء
على نوع اخر من ذلك الجنس بعينه تنافض مثل ان تقول اتوب من الزنا الا
بغلانة او من السرقة الا من مال فلان فان ذلك ابقاء للذنب الذي تاب منه
واقامة المعتزلة من اهل البصرة الذنوب كلها جنسا واحدا وقالوا بجمعها
في الجنسية الفصح والتعريف من تاب من حرام انما تاب عنه بقبحه فاذا بقي مصر
على غيره فقد بقي مصرا على ما تاب منه والاصل في ذلك ان اهل الحق قالوا
ينوجه على الذنب عقاب وعلى غيره عقاب ومن تاب من ذنب سقط عنه عقاب
ذلك الذنب الذي تاب منه وبقي عليه عقاب الذنب الذي بقي مصرا عليه والعقاب
على الذنب عند المعتزلة لا يتبعه ولا يخرج من العارفا علمه ابدا
ودليلنا قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما ايضا عقوله العذاب فدل على ان
لكل ذنب خطا من العذاب فمن تاب عن بعضها سقط عنه خط ذلك الذنب
من العذاب المتوجه عليه وايضا فان اهل السنة جوزوا ان يغفر الله تعالى ذنبا
ويطالب بغيره والمعتزلة منعوا من ذلك وقالوا لا يغفر الله تعالى ذنبا مع الاصرار
على ذنب اخر ودين الله سبحانه انما يحصل بالموافقة لا بالمشقة وقد ضرب
ابو المعالي مثلا لا في التمسك بالشاهد على اصول في الرجوع اليه بعيد ظلم
غيره وانتهك حرمانه وانتسب الى مضرتة وبالف في عداوته وكسر له في تقاعيف
ذلك قلما ثم جاء معتذرا اليه عن كل ما فعله الا عن ذلك القتل فصيح في الشاهد
وعرفه ان يغفو عنه وتقبل اعتذاره اليه مع الصغ عن كسر قلبه كحقارته
بالاضافه الى ما اجترم وارتكب من اصفاء ظلمه اياه وجوره عليه وهذا لا يبعد
في تعارف العقلاء وقد تمسك ابو المعالي رحمه الله في ذلك باجماع الامة على
ان الكافر اذا سلم وتاب من كفره فاسلامه صحيح وان بقي مصرا على ذنب
واحد كان بفعله قبل اسلامه وبقي مصرا عليه بعد اسلامه فقال هؤلاء
عنقر الله له ما تاب منه وقبل اسلامه وان بقي مصرا على شرب الخمر او على الزنا
ومنع ذلك ابو هاشم وخرق اجماع الامة فقال اذا بقي الكافر مصرا على ذنب
واحد بعد اسلامه فقد بقي على كفره وهو ملتزم وزركفه واصله في ذلك ما

ذكرناه من ان العذاب عندهم لا ينقطع ابدا سواء عذب على الكفر او على
 الذنب سواء فان ذلك كله بوجوب الخلود واذا قال المغنم ان الذنوب كلها
 جنس واحد فلا تنفع التوبة من جنس منها مع البقاء على جنس اخر فان
 القول بذلك يلزمه ان يكون الطاغية كلها جنسا واحدا لكونها حسنة على
 الجملة فلا يصح ان تنفع حسنة مع ترك اخرى واذا صح الاثنان بطاعة مع
 ترك اخرى وبريق الذمته منها مع الاصرار على ترك اخرى فكذلك يصح ترك
 زلة مع البقاء على الاخرى ولا فصل في ذلك ولا فرق بين الباقين ولا يمنع
 ثبوت الندم على نوع من انواع الذنوب مع غلبة الهواء على نوع اخر وذلك بعينه
 هي التوبة اذ الندم توبة بشرها دة الرسول صلى الله عليه وسلم والقول واجب
 عندهم على الله سبحانه ومهمي مع الفعل شرعا والقول عندهم واجب
 على الله عقلا فلا يمنع من ذلك ترك عبادة اخرى **فصل قال رحمه**
الله من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرطها ثم ذكر الذنب فقد
قال القاضي رحمه الله يجب عليه تجديد الندم عليها كلما ذكرها اذ لو لم
يندم عليها لكان مستهينا بها او فرحا وذلك بمرده الى اصراره وهذا الذي
 ذكره القاضي رضي الله عنه غير لازم فان التوبة عبادة على شرايطها فاذا
 وقعت كما ينبغي شرعا فقد مضت بسبيل الصحة ولا يجب اعادةها الا عند
 عودة سببها الذي هو الذنب او العزم على الاثنان به ومثاله الجنح يغتسل
 فاذا ذكر جنابته قال قد كنت جنبا وقد تطهرت من الجنابة فلا يلزمه مع
 ذكره للجنابة عودة الطهارة الا ان يوقع سبب وجوب الطهارة وهو ما يوجبها
 وانما نظر القاضي الى حصر فقال لا بد له عند الذكر ان يكون فرحا بالذنب
 اذ كور او حزينا على وقوعه من المأبى فان كان فرحاه فهو مصر وان كان
 حزينا على وقوعه فهو نادم قد تجدد ندمه عليه وللقائل ان يقول لما ذكره
 لم يفرج به ولا حزن عليه لكونه قد وقع وتاب عنه وما لم يرد الرجوع اليه فلا يكون
 مصرا عليه فاذا اراد الرجوع اليه وجب عليه رفع تلك الارادة باردة تضادها
 بنفسها وقد ذهب الجنيده رحمه الله الى هذا وقال ترك الاكثرات بالذنب

بعد التوبة منه افضل وقال معبرا عن ذلك ذكر الخفاء في وقت الصفا جفا
 واستحسن منه ذلك واذا كان العبد غائبا من الرجوع الى الذنب فنصبه
 الذنب بين عينيه والفرار منه افضل له واولى به واذا كان التائب من الذنب
 قد كرهه كراهية يامن معها الرجوع اليه في غلبة ظنه بالتعاقل عنه
 وترك الاشتغال به اولى وكانه ما كان له وجود ابنته والله اعلم بسرا عباد
قال رحمه الله فان قيل من اطاع ثم دهم على طاعته فما قولكم فيه قلنا
 لا يتصور من العار في الله ان يندم على طاعة فان ندم على امر يرجع الى نفسه
 من مضرة كحقة فلا بعد في ذلك واغا الذي قلناه في الندم على الطاعة
 من حيث كانت طاعة وقد قال القاضي يجب الندم على الذنب وعلى تاخير
 الندم على الذنب وهذا فيه نظرو وهو ان الواجبات السببية طوعها العبد
 كال كفارة سببها الكفارة فيجب عنه ثم اذا قدرنا تاخيرها واتاها قبل الموت
 برئت ذمته منها واتاها وجب عليه وذلك كالرجل يخطئ غيره في ماله ثم
 اذا دفع اليه ماله برئت ذمته وكذلك التوبة اذا جاء بها قبل الموت واليه
 الاشارة بقوله تعالى ثم يستغفر الله بمجد الله بخوف رجاها ثم في وضعها
 للهالة وقال عليه السلام تقبل توبة المزمع ما لم يغتر عثره واما قوله سبحانه
 وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قالوا اني تبت
 الان اراد به معاينة الغيب ولا ايمان اذ ذاك ولا توبة والتوبة مقبولة ما لم
 يعان فكأن قول القاضي رحمه الله من المحتملات ولكنه احوط للعبد والله اعلم
فصل قال رحمه الله الكافر اذا اسلم فليس ايمانه توبة من كفره
 واغا توبته ندمه على كفره فان قيل لو امن ولم يندم على كفره فما تقولون فيه
 قلنا ذلك بخبر ممكن بل يجب الندم على الكفر مقارنا للايمان وفيه هدف
 المسئلة ان الكافر اذا اسلم اغما صدر اسلامه عن معرفة بان كفره لو بقي عليه
 بخلاف النار وذلك بوجوب ندمه عليه لا محالة ثم وزر كفره بخط عنه بايمانه
 وندمه على كفره وقد قال تعالى فلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله
 غفور رحيم قال ذلك في النصراني القايل ان الله ثالث ثلاثة فذكر وجوب

التوبة عليه مع اسلامه واستغفاره **فصل قال رحمه الله**
 من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب فالنوبة الماضية صحيحة والغرض
 من ذلك ان تعلموا ان التوبة عبادة من العبادات يقتضي بصحتها وضادها
 فاذا سبق على شرايطها لم يقدر في صحتها ما يقع بعد مضيتها وعلى
 معاودة الذنب تجديد توبة ثم هذه التوبة عبادة اخرى سوى التي سبق
 الاصل في هذا الباب ان يقيم سبب التوبة الذي هو الذنب كالوقت في وجوب
 العبادة الموقوتة كالصلاة فاذا زالت الشمس توجهت الصلاة فاذا قضى
 الصلاة تمامه الشروط التي شرطت في اداها فقد صحت ثم اذا زالت الشمس
 فقد وجبت صلاة ليست تلك الماضية بالامس فكذلك التوبة اذا توجهت
 على العبد عند الذنب واوقعها صحيحة موقوتة الشروط فقد صحت وبريت
 الذممة بها من طلبها فاذا قدر الله تعالى بوقوع ذلك الذنب فهو ذنب سوى
 الاول كالزوال الثاني ليس هو الزوال الاول وليست الصلاة في اليوم
 الثاني هي الصلاة في اليوم الاول بل كل واحدة منهما عبادة في نفسها
 وسببها غير سبب غيرها ولذلك قال عليه السلام ما اصر من استغفروا
 عاود في اليوم سبعين مرة اما الاضرار العزم على الدوام من غير اقلاع واما
 اذا تاب ثم وقع ذلك الذنب فليس هو ذلك الاول بل هو فعل اخر يشبه تنويعه
 عنه توبة تشبه الاولى وقد قال عليه السلام ان من خباركم كل مفتن تواب
 فلا يزال العبد كذلك الى ان يموت اما تايبا واما عابدا فيكتب عليه ذنبه
 الاخير الذي مات عقيبته وان الشيطان ياتي الجاهل بالشرعية فيقول له
 انك قد تابت وعُدت فلا تنب حتى تجد التوبة التي لا ترجع بعدها ابدا فيبقى
 مضطرا على المعصية منتظرا للتوبة وهو فاسق في ترك التوبة اذ هي فرض
 قد توجهت عليه عند الذنب ولذلك قال اهل الحكمة ينبغي للعبد ان لا يذنب
 وان اذنب ان يكون ذنبه متوسطا بين توبتين احدهما مقدرة منه والثانية
 واقعة فيكون قبل وقوع الذنب يقول لا اذنب وان اذنب ان توبته ترمي
 وقع منه الذنب صدق وعده واوقع توبته كما قال اخوة يوسف صلوات الله

عليهم اجمعين قتلوا يوسف واطرحوه ارضا يحل لكم وجه ابكم وتكونوا
من بعده قوما صالحين اي تائبين فعزموا على التوبة قبل الوقوع في الذنب
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم هـ فهذه عقود التوبة وقد نجح
بذكرها ما اردناه من بيان نكت الارشاد الى قواعد الاعتقاد والله المستكور
على كل حال هـ

:: كمل السفر الثالث من شرح كتاب الارشاد الموضح ::

:: سبيل الرشاد وبكامله كل جميع الديوان بحمد الله وعونه ::

:: وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما ::

قلت هذه النسخة من نسخة معصية كتب مر خط المصنف رحمه الله ومولت عليه وكان
في اخرها النسخة المشار اليها ما هذا معناه لم تقع في هذه النسخة شرح كتاب الامامة
الذي هو اخر كتاب الارشاد فان كانت سائر النسخ من هذا الباب كذلك ولم يلق المصنف
احترام عز وجل فلا ولا عاقبة في احواله عائق فلهذا لم يمس الى ان كتاب الامامة ليس من
الاصول فادعى الله بعضهم من المناظرين لكن الجمهور من المناظرين المستعملين فكم بالامام
اي احسن الاسيور والفاضل ان يكره من تنجها يحتمون لبيهم في الاصول كتاب الامامة
ويبرر على المصنف رحمه الله ان كان دليلا على ما ذكرنا انه لما علمنا ما قدم في باب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وشرحه قال مدح من رسم المسلمين هذا الباب في الاصول وهو مستند
الكتاب جدد فان سعى لرسل دلل في الامامة والظاهر انه عاقبة من عز وجل ار
احترقته المصيبة قبل عمله والله عنه اعلم

باب الفتنة



المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE

المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE



كتاب الخصال للشيخ أبي بكر
عبد المعز بن عبد الله بن عبد الله
بن إدريس بن إدريس

المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE

المكتبة الوطنية التونسية
BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE TUNISIE